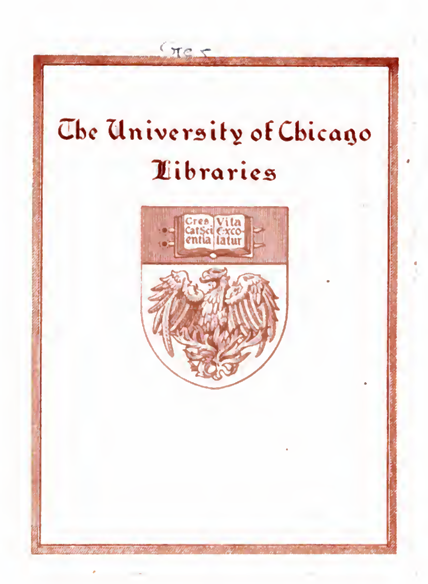
TEUTONIA




The University of Chicago
Libraries
Crescat Scientia
Vita Excolatur


OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG

Teutonia

Arbeiten zur germanischen Philologie

herausgegeben

von

Dr. phil. Wilhelm Uhl
ao. Professor an der Albertus-Universität

2. Heft

Das Pferd im arischen Altertum

von

Dr. phil. Julius von Negelein
Privatdozent an der Albertus-Universität

Leipzig
Eduard Avenarius

Die Sammlung „Teutonia" ist eine zwanglose Folge von Untersuchungen aus dem Gesamtgebiete der germanischen Philologie.

Wir schließen grundsätzlich keine Disziplin aus, sondern berücksichtigen möglichst gleichmäßig alle Teile der deutschen Sprachwissenschaft, nebst den verwandten und benachbarten Fächern.

Kritische Ausgaben sind uns ebenfalls willkommen, desgleichen kommentierte Neudrucke mit Einleitungen.

Eine bestimmte Schule oder Richtung ist in der Teutonia nicht vertreten.

Königsberg i. Pr., den 1. März 1903.

Dr. phil. **Wilh. Uhl,**
a. o. Prof. an der Albertus-Universität.

Teutonia

Arbeiten zur germanischen Philologie

herausgegeben

von

Dr. phil. Wilhelm Uhl
ao. Professor an der Albertus-Universität

2. Heft

Das Pferd im arischen Altertum

von

Dr. phil. Julius von Negelein
Privatdozent an der Albertus-Universität

Königsberg i. Pr.
Verlag von Gräfe & Unzer
1903

Das Pferd

im arischen Altertum

von

Julius von Negelein

Königsberg i. Pr.
Verlag von Gräfe & Unzer
1903

Seinem lieben Freunde

Johannes Göbel

Rechtsanwalt in Kulmsee

gewidmet

vom Verfasser.

Inhaltsübersicht.

III. Pferd im Kultus.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit, das Werk jahrelangen, liebevollen Fleißes, war zunächst als Darstellung und Erklärung der Zeremonieen des indischen Roßopfers geplant worden, wuchs aber allmählich immer mehr über diese seine Anlage hinaus. Das Verständnis des indischen Pferdeopfers setzte die Kenntnis dieses Brauches bei den übrigen arischen Völkern, und die Rekonstruktion des letzteren wiederum eine Beobachtung der Rolle voraus, die das in Betracht kommende Tier im antiken Kulturleben überhaupt spielte. Nicht überall konnten die notwendig werdenden Originalstudien mit gleicher Exaktheit ausgeführt werden. Sogar gewisse Ungleichheiten in den Quellenangaben und der Methode der Citierung waren, namentlich angesichts einer Anzahl unvorhersehbarer Schwierigkeiten, nicht zu vermeiden; doch wurde versucht, solche Unebenheiten nach Möglichkeit in den späteren Bogen der Arbeit und im Quellenverzeichnis auszugleichen. Vielfach griffen wir auf unsere Studien in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Jahrg. 1901—2, auf den Artikel des Globus über das Pferd in der Volksmedizin, Jahrg. 1901, S. 201—4 und die Auseinandersetzung: „Die volkstümliche Bedeutung der weißen Farbe" in der Zeitschrift für Ethnologie, Jahrg. 1901, S. 53 85, zurück. Die Lektüre dieser Aufsätze sei dem Leser des vorliegenden Heftes, zum Zwecke des besseren Verständnisses des Gegebenen, hierdurch empfohlen.

Kaum werden wir den billigen Vorwurf darüber zu erwarten haben, daß wir jahrelange Arbeit auf ein so spezielles Thema verwendet hätten Viel leichter und dankbarer ist es ja, sich über die allgemeinsten Dinge in seichtem Gerede zu ergehen, als im Speziellsten ein Glied des großen Ganzen zu erblicken. Das Studium der Antike, das uns den wesentlichsten Stoff für die vorliegenden Untersuchungen bot, liefert die einfachsten, aber auch die gesündesten und vernünftigsten Ideen der Menschheit. Man irrt, wenn man glaubt, daß es ein bloßer Zeitvertreib für müßige Personen und müßige Stunden sei! Wir können uns vielmehr aus ihm eine Lebensauffassung bilden, eine Weltanschauung gewinnen. Ja, in vernünftiger Weise in unsere Zeit gesetzt, muß es zum mächtigsten Mittel werden, das moderne Leben sittlicher und vernünftiger zu gestalten. Es führt uns zu dem Urgrund herab, auf dessen mächtigen

Quadern das ganze, unübersehbar komplizierte Gebäude unserer Kultur liegt. Zu diesen Anfängen zurückzukehren, ist für unsere Zeit, die so leicht das vergißt, was ihre ganze Existenz trägt, nicht ohne Wichtigkeit. Jenes Berliner Kind, das keine anderen Bäume kennt, als die des Grunewaldes, dessen meiste Stämme zu Warnungstafeln verarbeitet sind, die den Rest zu beschädigen verbieten, und dem bei dem Worte „Kuh" nur eine unklare Vorstellung von einem gehörnten Tier und der „Bolle-Milch" aufsteigt, verliert mit Notwendigkeit allmählich die Schätzung aller sein Leben bedingenden sozialen Faktoren und wird intellektuell wie moralisch pervers.

So sei die Sorgfalt, die wir dem engsten Felde zuwandten, dem Ernste verziehen, mit dem wir die Idee des großen Ganzen verfolgten, dessen kleinster Teil eben durch unsere Arbeit verwirklicht werden sollte. Das Bewußtsein der Anerkennung und Förderung unseres Strebens hat uns im Verlaufe unserer Studien mannigfach angeregt und genützt.

Unter allen jenen Gelehrten, die den Autor in seiner Arbeit unterstützt haben, nennt er in erster Linie Herrn Professor Dr. Horn zu Straßburg, der ihm aus dem Material des Schahnamäh seine reichen Sammlungen in liebenswürdigster Weise zur Verfügung stellte und so in vielen Punkten ungeahnte Perspektiven erschloß. Um so schmerzlicher mußte es der Verfasser bedauern, daß die Schätze des Mahābhārata noch nicht gehoben waren. Auch die Herren Professoren Dr. Hillebrandt in Breslau, Dr. Pischel zu Berlin, Dr. Mogk zu Leipzig, sowie Herr Dr. Peiser zu Königsberg haben die an sie gerichteten Fragen stets in entgegenkommendster Weise beantwortet.

Mit der Aufforderung zur Mitarbeiterschaft an der Sammlung „Teutonia" war dem Verfasser Gelegenheit gegeben, seine Untersuchung einer Reihe von älteren, auf dem germanistischen Gebiete liegenden Publikationen anzuschließen, die des Verfassers wertvollste Quellen waren. Brauchten wir doch den nationalen Boden nicht zu verlassen, um in den Kreis der uns am wesentlichsten scheinenden Betrachtungen einzutreten. Auf ihm finden wir vielmehr die anregendsten Momente unseres Studiengebietes vor. Vor nunmehr einem vollen Menschenalter schrieb der alte Jähns sein Buch „Roß und Reiter", das Werk eines strebenden Gelehrten und wackeren deutschen Offiziers. Von den Schlachtfeldern Frankreichs in die Heimat zurückgeritten, widmete er es dem Manne, der damals Deutschland in den Sattel gehoben hatte, der wie ein gutes Pferd in den Sielen sterben zu können hoffte, und der am Tage der kirchlichen Einsegnung seiner Großkinder die Zeit für gekommen hielt, zum langen Ritte aufzusatteln. Als Bismarck dereinst gefragt wurde, was denn ein Fürst

lernen müsse, nannte er neben der Fechtkunst die Kunst des Reitens, und neidlos wird er den Herrschern das Vorrecht zugestanden haben, vom Rosse herab, im ehernen Standbild, auf die Generationen der Nachwelt niederzublicken. — Der nationale Geist von Jähns vortrefflichem Werke hat seit langen Jahren überall den froheſten Widerhall gefunden.

Unter den philologischen Arbeiten, die für uns besonders in Betracht kamen, nennen wir Friedr. Pfeiffers Büchlein: „Das Roß im Altdeutschen", Breslau 1855. Das Roß! Zu wieviel Witzeleien hat das eine Wort dieses doch ganz einwandfreien Buchtitels Veranlassung gegeben! — Wer heute über „Rosse" statt über „Pferde" sich verbreitet, wird der Gefahr nicht entgehen, vom hohen Roß zu fallen: in literarischer und sonstiger Beziehung. Hier sei der Reichstagssitzung vom 4. März 1899 gedacht. Der Abgeordnete Hoffmann plädierte damals energisch für die Änderung im Titelwesen gewisser militärischer Beamten. „Die Titel lauten jetzt: Unterroßarzt, Roßarzt, Oberroßarzt, Corpsroßarzt. Ja, meine Herren, das Roß ist ja an und für sich ein edles Tier, der Pegasus war auch ein Roß, aber ich wünschte nur, Sie müßten einmal zehn Jahre mit einem solchen Titel in der Welt herumlaufen, dann würden Sie sehen, was da alles über den Menschen hinunterfließt. Der Mann hat immer zu rucken, damit man nicht lacht, wenn er den Titel ausspricht. Zur Charakterisierung, wie der Unterschied zwischen Pferd und Roß im allgemeinen genommen wird, führe ich folgendes an: bei einem Manöver in Schwaben kommt ein Artillerist, ein Fahrer, mit seinen beiden Pferden zum Quartiergeber, der ihn freundlichst begrüßt, und sagt zu ihm: „So, jetzt nehmen Sie Ihre Rosse aus dem Stall heraus, es kommen Pferde hinein!"" — Mit feinem Sprachgefühl hat hier der Abgeordnete erkannt, daß das Wort „Roß" auf die entsprechenden Reittiere mythischer Fabelwesen (Roß Sigfrids) oder auf solche selbst (Pegasus) beschränkt bleiben muß; daß seine Anwendung im praktischen Leben der Gegenwart komisch wirkt und deshalb nicht in Zusammensetzungen einen Bestandteil für die Bezeichnung ganzer Beamtenklassen bilden darf. Gleichwohl können wir, wenngleich die technische Sprache unseres Heeresdienstes von „Mann und Pferd" spricht, noch heute von „Roß und Reiter" reden. Die schöne Alliteration macht das veraltete Wort wieder jung. Mit einer reichen Anzahl von Wörtern für unser Tier ist die deutsche Sprache bedacht. Wenn es wahr ist, daß wir in der Anzahl der von einem Volke für eine Sache gehandhabten Bezeichnungen den Gradmesser für deren Bedeutung in dem sozialen Leben der betreffenden Sprachangehörigen zu sehen haben, so steht das Pferd sicherlich nahezu im Mittelpunkte des deutschen Interessenkreises. Die

keineswegs erschöpfende Aufzählung von B. 12, S. 334 der „Deutschen hippologischen Presse“ zählt folgende Benennungen auf: „Gaul, Mähre, Pfage, Heß, Hängst, Hengst, Maiden, Schwaig, Studren, Stute, Kolbel, Täte, Gurre, Strenze, Strute, Motsche, Fohlen, Füllen, Heinß, Watte, Renner, Rum, Runhitt, Klepper, Zelter, Ravitt, Pranger, Zagge, Vulz, Nickel, Wigg, Ech, Hoppe — unserer wendischen und keltischen Bezeichnungen für den Begriff „„Pferd““ noch garnicht zu erwähnen.“

Über die angewandten Methoden der gegebenen Untersuchungen verliere ich nicht ein einziges Wort. Wenn sie sich nicht durch sich selbst rechtfertigen, wird keine Dialektik dazu im Stande sein. Nur völlige natürliche Blindheit kann bei der Beurteilung unserer Arbeiten die tausendfach angewandte Phrase von neuem auftischen, wir machten uns des billigen Experimentes schuldig, daß wir die von wo auch immer zusammengelesenen Thatsachen in den Ur-Rührbrei des Indogermanentums zusammenmischten, anstatt die Sonderentwickelung der einzelnen Völker in ihr Recht treten zu lassen. Wir verlangen vielmehr die Anerkennung, daß wir, sei es in Deutschland, Griechenland oder Indien, die Einzelthatsachen zur Individualisierung, nicht zur Nivellierung der verschiedenen Volkscharaktere benutzt, daß wir dem entsprechend vorzugsweise aus litterarischen Quellen geschöpft haben; daß ferner selbst da, wo die anthropologische Methode uns allein das Mittel in die Hand legen konnte, über das bloß Gegebene hinauszugehen, es nicht etwa unsere Absicht war, nach einem gewonnenen Schema Einzelthatsachen zu konstruieren, oder Gegebenes nach Erdichtetem zu meistern, sondern daß wir bei unseren Konstruktionen von kulturgeschichtlichen oder psychologischen Einheiten, die wir wiederum rein induktiv aus dem Seelenleben der Brudervölker erschlossen, ausgegangen sind. Die altmythologische Schule operierte mit vorgefaßten Ideen; sie war, bevor sie an die Arbeit ging, davon überzeugt, daß jedes Tier, jede Pflanze irgend einer Sage nichts anderes als ein Symbol des Morgennebels, der Morgensonne, des Blitzes sei, und wunderte sich, daß die Kautschuk-Kappe dieser Dinge so schön auf alle Köpfe paßte. Wir wollen umgekehrt verfahren. Wir wählen ein empirisch bekanntes Objekt und forschen nun rein induktiv, wo, wie, und auf Grund welcher psychologischen Momente man eben dieses in Sage und Mythus verwandte. Wir hoffen auf diese Weise, einerseits der Sanskrit-Philologie genützt zu haben, indem wir den zwingenden Beweis zu liefern versuchten, daß der Veda zu seiner sachlichen Exegese einer auf breiterer Basis liegenden Rekonstruktion des arischen Altertums nicht entbehren kann; daß vielmehr die wichtigsten und populärsten Erscheinungen des indischen Rituals

als Antiquitäten aufzufassen sind, die nur als Rudimente ganz veränderter Kulturbedingungen und Weltanschauungen verständlich werden. Wir meinen aber andererseits auch, in unserer, der bisherigen synthetischen Mythenerklärung gegenüberstehenden, analytischen Methode etwas prinzipiell Neues geschaffen zu haben. Drittens endlich wird auch die deutsche Mythologie und Kulturgeschichte aus diesen Untersuchungen Gewinn ziehen.

Wieweit dieses Verfahren fruchtbar geworden ist, möge der Beurteiler unserer Arbeit entscheiden. Ich verweise auf manche Einzelheiten, wie die Theorie der Grabmitgabe, des Opfers, des Pferdekopfes als Blitzes und Blitzabwehrmittels, die auf die indogermanische Urheimat fallenden Streiflichter, das Roßopfer als Substitutionshandlung u. a. Jeder, der den Umfang unseres Unternehmens zu schätzen versteht, wird die Beschränkung auf das enge, von uns gewählte Gebiet nicht als Fehler empfinden. Hier kam es in erster Linie darauf an, die Tragfähigkeit der gewonnenen Ideen und Methoden zu untersuchen Das Material schwoll unter unseren Händen ohnedies mächtig an, und Selbstbeschränkung war die erste Pflicht. Wenngleich der eigenartige Reiz der kulturgeschichtlichen Studien uns eben darin zu liegen scheint, daß jede Einzelheit das notwendige Glied einer lebenden Einheit bildet, so mußten wir uns gar oft bescheiden, mußten den einmal aufgenommenen Faden fallen lassen, anstatt ihn weiter zu spinnen, und interessant erscheinende Momente uneingegliedert als solche geben. Von den während des Druckes bekannt gewordenen neuen Erscheinungen bedauerte der Verfasser namentlich, Friedrich Kauffmanns „Balder, Mythus und Sage", Straßburg 1902, nicht mehr systematisch ausnutzen zu können, zumal er in dieser Arbeit ein bahnbrechendes Werk sieht. So ist das vorliegende Büchlein nicht als Ende, sondern als Anfang einer Studienreihe aufzufassen. Doch mag es auch in dieser Form anregend wirken. „Wenn es noch Probleme genug enthält, indem, der Welt- und Menschengeschichte gleich, das zuletzt aufgelöste Problem immer noch ein neues, aufzulösendes darbietet, so wird es doch gewiß denjenigen erfreuen, der sich auf . . . . . leise Hindeutung versteht."[1])

---

1) Goethes Brief an Heinrich Meyer vom 20. Juli 1831; cf. „Kunst und Altertum" VI Seite 617, sowie den Brief an Boisserée vom 8. September 1831.

Abkürzungen.

Āp. Çr. S.	=	Āpastambaçrautasûtra.
B. Yt.	=	Bundahish Yeṣṭ.
K. S. S.	=	Kathāsaritsagara.
M. B.	=	Mahābhārata.
S. B. E.	=	Sacred books of the East.
Schānāmāh P.	=	Schānāmāh, Pariser Ausgabe.
„ R.	=	„ übersetzt von Rückert.

Einleitung.

Erst die Geschichte irgend eines Kulturobjektes giebt uns den zuverlässigen Gradmesser an die Hand, die soziale Wichtigkeit, die es im modernen Leben besitzt, zu beurteilen. Erst die Betrachtung historischer Komplexe, die des mit unseren Lebens- und Denkgewohnheiten verwobenen Kulturgegenstandes noch entraten mußten, lehrt uns empirisch und zuverlässig die Veränderungen verstehen, die sein Eintritt in unser Weltganzes dereinst bewirkte. Weit geeigneter zu einer solchen Betrachtung als ein lebloses Wesen ist aber sicherlich ein Tier, dem der Mensch zunächst in furchtsam-ehrerbietender, dann in feindlicher, werbender, freundschaftlicher und herrischer Stellung gegenübertrat, so eine ganze Skala psycho-physischer Veränderungen durchmachend, die in ihrer Entwickelungsreihe zum Gesamtausdruck menschlicher Geistesgeschichte werden und helle Lichter auf deren zahlreiche Zweige in Religion, äußerer Kultur und Psychogenese werfen. Es sei uns deshalb, ehe wir das Werden und Wachsen des Menschen am Tiere und des Tieres am Menschen zu betrachten unternehmen, gestattet, unter der Führung eines gelehrten Zoologen, eines Paläontologen, den Blick zurückzuwerfen zu jener entlegensten Urzeit, deren Kunde die Forschungen erst unserer Tage erschlossen haben. Das Gebiet dieser Untersuchungen soll die engste Begrenzung erfahren. Nur die Haustiere, nur das Pferd, nur dessen Bedeutung im Leben der arischen Völker, deren gleichmäßig erschöpfendes Studium bereits über die Arbeitskraft des einzelnen Forschers hinauswächst, dürfen uns beschäftigen.

Das Spiel der seelischen Kräfte, die Tier und Mensch verbinden, beginnt in einer Epoche, die der der Domestikation des ersteren weit vorausgeht. Der Waldbewohner steht den Tieren seiner Wildnis keineswegs gleichgiltig gegenüber. Zunächst wird

er sie fürchten, wie jede unbekannte Erscheinung Furcht erregt. Sodann wird er mit ihr den Kampf aufzunehmen versuchen. Ist doch kein mächtigerer Trieb im Menschen vorhanden, als der des Kämpfens und des Herrschens nach vollendetem Kampfe. Der Kampf aber setzt ein Studium des entgegentretenden Feindes voraus. Der Jäger ist deshalb der älteste Tierpsychologe. Kein Wild belebt die Wälder Amerikas, die Steppen Asiens, das nicht zum Träger von Geistern gemacht worden wäre, die beim näheren Zusehen nichts anderes als der Ausdruck der Furcht oder Ehrfurcht ihrer Jäger sind. Der beginnende Prozeß der Werbung des Tieres für menschliche Zwecke stockt bei einer reichen Anzahl von Stämmen gleich zu Beginn: das Pferd bleibt ihnen nicht minder wie der Hase ein Jagdtier. Es ist zudem sicherlich ganz verfehlt, zu glauben, daß lediglich der Hunger die Tötung der Wesen des Waldes oder der Steppe veranlaßt habe. So wahr vielmehr der heutige Jagdpächter mit seinen Beutestücken keinen vorteilhaften Erwerbszweig zu gründen beabsichtigen kann, sind vielmehr Mord- und Herrschlust die treibenden Motive gewesen. Erst allmählich wurde das Fleisch des Füllens dem der anderen Tiere vorgezogen, trat das Pferd in den sich öffnenden Kulturkreis des Menschen in selbständiger Rolle ein. In noch sehr viel späterer Zeit wurde es als Reit- und Lasttier benutzt und vor den Wagen gespannt Es ist ganz unwahrscheinlich, daß man die Künste des Reitens oder Wagenfahrens wirklich erst bei jenem gewaltigen Wesen erlernt haben sollte; daß etwa ein einzelner mutiger Bursche sich an den Leib eines Rosses mit Händen und Füßen geklammert habe, um sich von diesem fort „in die fernsten Fernen" tragen zu lassen. Ein solcher Versuch hätte kläglich enden müssen und hätte kaum zur Nacheiferung angespornt. Vielmehr ist die Reitkunst sicherlich auf dem Rücken anderer, kleinerer und weniger ungestümer Tiere erlernt worden. Der Esel ist an manchen Stellen der Erde, z. B. in Ägypten, weit älter als das Pferd, und seine Rolle in Mythus und Aberglauben ist vielfach auf den größeren und edleren Kameraden übertragen. Nachweislich wurde der Esel sehr früh dem Pferde analog verwandt, und sicherlich wurde das geeignetste Mittel, beide zu beherrschen, der Zügel, schon in der Aera des Esels erfunden. Ehe wir nunmehr der Frage näher treten,

welche psychologischen Motive die Domestikation des Pferdes veranlaßt haben, wollen wir in kurzen Zügen die Urgeschichte desselben skizzieren.

Conrad Keller stellt in seinem Werke: „Die Abstammung der ältesten Haustiere", Zürich 1902, die Resultate der paläontologischen Forschung folgendermaßen zusammen. Die Wiege des ganzen Pferdegeschlechts liegt abseits von dem jetzigen Verbreitungsgebiet, in Nordamerika. Dort bergen die Tertiärschichten eine Fülle von Formen, deren älteste Entwicklungszustände tridaktyle, tetradaktyle und zuletzt pentadaktyle Vorfahren aufweisen. Vermutlich geschah die Überwanderung der leicht beweglichen, für das Leben auf dem Boden angepaßten Tiere auf einer lange Zeit hindurch bestehenden Landbrücke, welche Nordamerika mit dem nördlichen Asien verband (S. 88). Eine unausdenkbare Reihe von Jahren verstrich, ehe das Tier den ersten Zusammenstoß mit dem mordgierigen Menschen erfuhr. Die älteste Stein- und Höhlenzeit weist noch keine Haustiere auf (S. 32 f.). Auch den Bewohnern der ältesten Pfahlbauten scheint das Pferd noch nicht bekannt gewesen zu sein, in späteren Ansiedlungen aus derselben Periode sind nach L. Rütimeyer Pferdereste noch spärlich vorhanden, sodaß die Vermutung nahe liegt, es seien Beutestücke, welche mehr zufällig in den Bereich der Pfahlbauten gelangten. Auch Studer giebt an, daß Pferderelikte erst in den Stationen der Bronzezeit häufiger werden. Dabei muß die bemerkenswerte Thatsache hervorgehoben werden, daß der anatomische Bau der Reste auf ein orientalisches Pferd hinweist (88 f.).[1] Wir können indes die Jagd auf das wilde Pferd für sehr frühe Zeit erweisen. Die massenhaften Pferdereste der prähistorischen Station Solutré lassen vermuten, daß die Ureinwohner Europas zum Zweck des Nahrungserwerbes wilde Pferde gejagt haben (S. 96). Das Gleiche geschah bis zum Ausgang des christlichen Mittelalters, und darüber hinaus. Ekkehard IV.,

[1] Dadurch wird die Aufstellung von Hutten, Geschichte des Pferdes 15, antiquiert, daß schon in der Pfahlbauten- und Steinzeit Hund und Pferd von dem Menschen zu Krieg und Jagd auferzogen seien, und die Behauptung der deutschen hippologischen Presse 12, 412 widerlegt, das Pferd habe etwa seit der Zeit, in der es sich zum Einhufer entwickelte, in menschlicher Gesellschaft gelebt.

Magister scholarum im Kloster St. Gallen, führt das wilde Pferd in seinen Speisesegnungen auf (ibid. 97; s. a. Ferdinand Keller, Benedictiones ad mensas Ekkehardi; Mitt. d. antiquarischen Gesellschaft in Zürich III, 1847). Sein Fleisch kam also auf die Klostertafel der frommen Mönche. Nach Erasmus Stella kamen noch im Anfang des 16. Jahrhunderts wilde Pferde in Preußen vor, und Helisäus Rößlin erwähnt das wilde Pferd aus dem Wasgauischen Gebirge i. J. 1593.

Schon Jahrhunderte vor dieser Zeit ist die Domestikation des Pferdes auf anderem Boden erfolgt. Wir müssen annehmen, daß die Indogermanen es zu zähmen verstanden haben. Welche Eigentümlichkeiten des Pferdes kamen ihnen dabei zur Hilfe? Die volkstümliche Spekulation hat diese Frage in eigenartiger Weise zu lösen versucht. Die Gelehrten älterer und neuerer Tage haben sich vielfach mit ihr beschäftigt. Wenn u. a. Cuvier das Haustierverhältnis überhaupt und die Unterwerfung des Pferdes im speziellen als Sklaverei auffaßt, so ist die Schwierigkeit damit nicht gehoben, denn eben diese Sklaverei des stärkeren Tieres unter der Herrschaft des schwächeren Menschen wäre dann unverständlich. Auch widerstreitet die Geschichte der Domestikation, die allenfalls mit Sklaverei im modernen Sinne des Wortes ihren Zielpunkt erreichen, aber nicht mit ihr begrifflich zusammenfallend gedacht werden kann, einer solchen Aufstellung. Dem gegenüber ist Keller (S. 27f.), in Übereinstimmung mit Ratzel (Völkerkunde, Leipzig 1894, S. 84), der Ansicht, daß der Geselligkeitstrieb beim ersten, folgereichen Schritt zur Gewinnung von Haustieren mächtiger wirken mochte, als die Rücksicht auf den späteren Nutzen. Der primitive Mensch hat zunächst eine Anzahl Arten seiner Umgebung eingefangen und gezähmt, weil ihm dies Vergnügen und Unterhaltung gewährte. Hinterher kam die Erkenntnis, das einzelne davon wirtschaftlich verwendbar seien; diese wurden behalten, der übrige Teil ganz oder teilweise entlassen. Die züchterische Auslese führte zur regelrechten Domestikation. Wir hätten damit als die einzelnen Etappen zu bezeichnen: Wildstand — Jagd und Gefangennahme — Zähmung — Domestikation. Sicherlich trifft die gegebene Darstellung nicht vollkommen das Richtige. Wir betonen nochmals das historische Moment, das dem Menschen in einer

unübersehbar langen Entwickelungsperiode die Möglichkeit gab, die bei der Zähmung geringerer und schwächerer Tiersorten gemachten Erfahrungen auf höhere Arten zu übertragen. Daß etwa das Pferd das erste Tier gewesen sei, das der Mensch eingefangen habe, um es auszunutzen, ist ganz undenkbar. Selbst die nur verwilderten Steppenpferde sollen sich eher zu Tode rasen als zähmen lassen. Nach den Berichten amerikanischer Trapper übertrifft das Pferd an Feinheit der Witterung jedes andere Wild. Die Jagd auf das unerreichbar schnelle Tier stellte also Anforderungen, denen nur eine hoch entwickelte Jägerbevölkerung irgendwie gewachsen sein konnte. Seine Dressur kann erst begonnen haben, als man zahlreiche Generationen von Pferden in Hürden aufzuerziehen verstand, und als die etwa bei der Zähmung des Esels oder des Rindes entnommenen Erfahrungen zur Unterwerfung des stärkeren Tieres anspornten. Selbst die nur noch in halber Freiheit lebenden Pferde waren offenbar lange Zeitläufte hindurch nur Schlachtvieh. Ihre Gleichstellung mit dem Rindvieh, der erste, tollkühne Versuch, die Stute zu melken, sie zur Amme des Menschen zu machen, bezeichnet den Höhepunkt der Annäherung des Pferdes an den Menschen, die letzte Etappe in dem langwierigen Prozeß der Domestikation. Das erste Band aber, das Mensch und Tier vereinte, war offenbar außer der gegenseitigen Furcht und den daraus entspringenden Zeremonien der Besänftigung des Tieres durch den Menschen, die beide Wesen verbindende Interessengemeinschaft. Hat man doch bis zu spätester Zeit dem Instinkt des Rosses vertraut, das so unbeirrt den Heimweg durch das Waldesdickicht zu finden und festzuhalten verstand, dessen Spur zu saftigen Weiden und klaren Brunnen führte, dessen Witterung den Feind so sicher erspähte. Die erste Beobachtung des Pferdes mußte dessen kolossale Überlegenheit dem Menschen gegenüber, den vielseitigen Nutzen, den es gewähren konnte, lehren. Was Wunder, daß man es verehrte, daß man ihm etwa im Winter trockenes Futter verabfolgte, daß man es an seine Nähe zu gewöhnen suchte? Die naive Vorliebe für Tiere, das Bewußtsein, einen Freundschaftsbund geschlossen zu haben, mögen den primitiven Menschen gleichfalls mächtig bewegt haben. Das Gefühl der Verehrung und des Dankes war von jeher die Grundstimmung

in dem Umgang des Naturmenschen mit seinen Haustieren. Alle Vorrechte, die der Mensch über das Tier erwarb, wurden deshalb als Sünde empfunden, und in den Religionsgebräuchen entweder gemieden, oder auf naive Art wieder gut gemacht. Man ritt zwar das Pferd, aber die Tempelrosse durften nicht die Last eines Menschen fühlen; man spannte es vor den Wagen, doch die vor das heilige Gefährt der deutschen Gottheit geschirrten Tiere sollten durch keine irdische Arbeit bedrückt werden; man schlachtete es sogar, jedoch im alten Deutschland sicherlich nur zu Opferzwecken[1]), und bat es überdies um Entschuldigung, während man es tötete; man zerlegte den geschlachteten Körper, aber bat die Gottheit, ihn in der Himmelswelt wieder ganz werden zu lassen. Man mag nicht immer für die Wartung des Pferdes gesorgt haben, aber der erste Gang um die Mitternachtstunde der Weihnacht führte zum Stalle, um das Tier noch einmal vor Beginn der Sonnwendzeit zu füttern; man ignorierte vielleicht manches stumme Bedürfnis des Rosses, aber man schrieb ihm um die Zeit der Zwölften die menschliche Sprache zu. Das indische Ritual stellt auch hier die älteste erreichbare Periode menschlicher Geistesgeschichte dar. Die Kuh, deren Milch man beim Agnihotra-Opfer anwendet, wird ängstlich beobachtet. Sollte sie brüllen, so wäre dies ein ungünstiges Omen, das eine Sühnezeremonie verlangt. Analogien finden sich bei allen Haustieren in zahllosen Gebräuchen. Das Pferd, die Kuh, wird nicht zum Gott (Fetisch) erhoben, sondern sie bleibt das, was sie ist: das verehrungswürdige Tier, dem der Mensch mit Kindesliebe entgegentreten muß[2]).

Die Haustierwerdung als solche zu ermöglichen, war aber

1) Nur so ist das den Christen eingeschärfte Verbot des Pferdefleisch-Essens zu verstehen.

2) Nach diesen Ausführungen ist Keller 25 zu berichtigen: „Der oben [s. oben S. XVIII] geschilderte Weg zum Haustier ist wohl der normale, aber nicht der Einzige. Es läßt sich vielmehr nachweisen, daß unter Umständen auch religiöse Vorstellungen und Kultusmomente den Weg zum Haustiere bahnten oder wenigstens eine Rassenbildung begünstigt haben." Dann führt Keller das Beispiel von der Katze an, die zunächst Gegenstand des Kultus und Liebling der Frauen war, allmählich erst zum Mäusefangen abgerichtet wurde. — Unsere Ausführungen beweisen also vielmehr, daß ein prinzipieller Unterschied zwischen der Zähmungsgeschichte dieses oder jenes Tieres nicht besteht.

nur den entgegenarbeitenden Kräften beider Parteien, des Menschen und des Tieres, gegeben. Zur Haustierwerdung gehören (s. Keller 29) von Seiten des letzteren psychologische Vorbedingungen, nämlich eine mittlere Intelligenz, die nicht so klein sein darf, daß das Tier nicht erziehungsfähig ist, und nicht so groß, daß es sich von dem Menschen emanzipieren kann. „Der mittlere Grad von Intelligenz ist eine der Hauptursachen, warum gerade die Hustiere die brauchbarsten Arten geliefert haben" (a. a. O.). „Sodann ist eine ganz bestimmte Qualität der psychischen Eigenschaften erforderlich. Bereits Cuvier hat darauf hingewiesen, daß der Mensch sein tierisches Inventar denjenigen Arten entnahm, welche heerdenweise lebten, und Darwin erklärt diese Thatsache vollkommen richtig, wenn er bemerkt, daß nur ein soziales Tier unterjocht werden kann, weil es den Menschen als das Haupt der Herde annimmt. In unsere moderne, psychologische Ausdrucksweise übersetzt, heißt das nichts anderes, als daß ein soziales Tier schon im Freien der suggestiven Einwirkung im hohen Grade zugänglich sein muß, wenn der Mensch mit seinen Suggestionsmitteln bei ihm etwas erreichen will. Tierische Einsiedler, die durch Konträrsuggestion antworten, sind daher für den Hausstand unbrauchbar (a. a. O.). Wir sehen also, daß die mittelmäßige Intelligenz und der kolossal entwickelte Heerdentrieb des Pferdes seine Domestikation erst ermöglicht haben.

In der Zeit, da jenes Tier zuerst in das Licht der Geschichte trat, war es noch nicht Haustier im idealen Sinne. Nur die Nomadenvölker der weiten Steppen des Kaspischen und Schwarzen Meeres, die „Stutenmelker", scheinen es sich völlig unterworfen zu haben. Sie kleideten sich in des Tieres Fell, lebten von den Produkten seines Körpers und ließen sich von ihm über die weiten Grasflächen ihrer Heimat tragen. Andere Stämme beschränkten sich, es vor den Wagen zu spannen; als Lasttier blieb der Esel in seinem Recht. Ja selbst der Wagen wurde im allgemeinen von dem sanfteren und geduldigeren Rinde gezogen; nur das Kriegsgefährt trug, mit Schlachtrossen bespannt, den Kämpfenden dem Feinde entgegen. Daß es bei den Versuchen, auf dem zerbrechlichen Holzwagen sich in schnellstem Tempo von dem schlecht geschulten Pferde,

wohl gar einem Hengste, davon reißen zu lassen, sehr häufig zu Unglücksfällen gekommen ist, lehrt das gesamte Altertum. Erst eine lange Zähmungsperiode und eine geschickte Rassenzucht machte aus dem Pferde den unentbehrlichen Genossen bei der menschlichen Arbeit, als der es jetzt im modernen Leben uns entgegentritt. — Den Verbreitungskreis des Rosses zu kennzeichnen, wollen wir, angesichts der bekannten Arbeit von Hehn und unserer unten gegebenen Aufstellungen, nicht unternehmen. Nur wenige Einzelthatsachen seien noch hervorgehoben.

Wie die neue Welt das Pferd nicht kannte, so war es auch dem gesamten alten Afrika fremd. Im ältesten Ägypten war es wohl nicht vorhanden, wenigstens nicht vor der Zeit der Hyksos-Einfälle. Es wurde zuerst unter Amenhotep I. abgebildet und erscheint unter den von Burnaburiaš nach Ägypten gesandten Geschenken. In den Denkmälern Assyriens tritt das Pferd sehr häufig auf, und die auf sein Äußeres (seine Mähne, Schwanz und Geschirr) verwandte Sorge beweisen, wieviel man auf es Wert legte. Das benachbarte Volk der Babylonier (die das Tier schon vor 2000 v. Chr. kannten, s. Keilinschriftliche Bibliothek B. 6, S. 170) erhielt seine Pferde wahrscheinlich über Elam, wo sie abermals von Central-Asien eingeführt waren, dessen Ebenen und Steppen einer der ältesten Heimatsplätze der ganzen Art zu sein scheinen. Die Amarnatafeln beweisen, daß es in Palästina bekannt war (s. Encyclopaedia biblica unter horse, vgl. auch Z. f. Pferdekunde und Pferdezucht, Jahrg. 1900, S. 125), die Berichte Strabo's umgekehrt, daß es im alten Arabien unbekannt war. Schon der alte Michaelis erkannte vor mehr als vier Menschenaltern, daß die Wanderungen des Pferdes als wichtigen Kulturfaktors sich in dem alten Testament reflektierten. Bereits zu Moses Zeiten waren die Pferde im alten Ägypten sehr häufig. 2. Mos. 9,3 wird dem Könige von Ägypten ein Viehsterben angedroht, daß über Pferde, Esel, Kameele, Rindvieh und Schafe kommen solle. 2. Mos. 14,6; 7; 9 wird Reiterei, sowie die Anzahl von 600 Kriegswagen der Ägypter erwähnt. Zu Josephs Zeiten bestand das bewegliche Vermögen derselben in Pferden, Schafen, Rindern und Eseln; Leichen werden durch Wagen geholt, Fürsten durch Wagen nach Hause

gebracht u. s. w. Dagegen ist das Pferd auf hebräischem Boden jünger. Abgesehen von einigen zweifelhaften Stellen erscheint es erst in der Zeit Salomon's (1. Kön. 4,26 = 5,6), der es in großen Mengen einführte, sodaß es in den folgenden Jahren nicht selten war, wenn es sich um Kriege von Juda und Israel handelte (Encycl. bibl. a. a. O.). Moses beschreibt uns mehrmals die in Herden bestehenden Reichtümer der Patriarchen; aber da sind nirgends Pferde, sondern immer Rindvieh, Schafe, Ziegen, Kameele, Esel (Michaelis 265). Wenn Moses' Knechte, die eine Frau für Abrahams Sohn aus Mesopotamien holen sollen, die ganzen Reichtümer Abrahams beschreiben sollen, so bestehen sie in Herden von Schafen, Ziegen und Rindvieh, Silber, Gold, Knechten, Mägden, Kameelen und Eseln. Eben diesem Abraham macht ein Philisterkönig Geschenke von Schafen, Ziegen, Rindern, Knechten, Mägden; aber Pferde sind nicht darunter. Der König von Ägypten schenkt dem Abraham keine Pferde, obgleich dieselben schon zu Jakobs Zeiten dort gewöhnlich waren, sondern Schafe, Ziegen, Rinder, Esel, Knechte, Mägde, Eselinnen, Kameele. Isaaks Reichtum umfaßt nur Schafe, Ziegen und Rindvieh. Die Heerden, die Jakob aus Mesopotamien mitbringt, bestehen in Schafen, Ziegen, Kameelen, Rindvieh, Eseln. Auch Hiobs Reichtümer begreifen keine Pferde in sich. Mit den erbeuteten Rossen wußte man nichts besseres anzufangen, als daß man sie verstümmelte, indem man ihre Sprungsehnen zerhieb. Dies geschah unter Josua und David (vergl. Josua 11, 6 und 2. Samuelis 8, 4). Die völlige Beherrschung des Rosses lehren erst späte Bibelstellen, wie Psalm 32, 9: „Seid nicht unvernünftig wie Pferde und Maulesel, denen man, da sie noch jung sind, Zaum und Kappzaum umlegen muß". Als eines der Stammländer des Rosses erwähnt die Bibel Armenien. Von dort sind sie wohl häufig nach Mesopotamien gekommen (Michaelis 330). Auch die Tyrier kauften unter Nebukadnezar ihre Pferde aus Armenien, und verschiedene Andeutungen weisen diese Gegend als alte Heimat des Pferdes auf.

Die im Vorstehenden teilweise schon berichtigt wiedergegebenen Auseinandersetzungen des alten Gelehrten können der heutigen Bibelkritik natürlich nicht mehr ohne weiteres Stand halten.

Wie verschiedenartig auch die Innigkeit sein mag, mit der das Pferd in das Kulturleben der verschiedenen Völker und Stämme verwachsen ist, immer wiederholt sich, unumstößlichen Entwickelungsgesetzen gemäß, die freudige Anerkennung des Rosses als wichtigen Kulturträgers, als des Inbegriffs einer geistigen und körperlichen Energie, die weit über das Maß menschlicher Leistungsfähigkeit hinausgeht. Als Allah die Stute erschaffen, sagte er nach arabischer Tradition: „Ich habe dich erschaffen ohne Gleichen; die Güter der Welt werden zwischen deinen Augen ruhen, du wirst meine Feinde vernichten. Ich will dich glücklich machen und bevorzugt vor allen Tieren; denn stets wird Liebe zu dir im Herzen deines Herrn ruhen. Gut für den Angriff wie für den Rückzug wirst du fliegen ohne Flügel und ich will auf deinen Rücken nur Menschen setzen, die mich erkennen, an mich ihre Gebete richten, mir danken, Menschen, die mich anbeten (Daumas, Pferde der Sahara, übersetzt von Graefe, 2. Aufl., Berlin 1858, S. 12f.)". „Als Gott die Stute schaffen wollte, so erzählen die Aulāmas, sprach er zum Winde: ich werde aus dir ein Wesen erzeugen, das meine Anbeter tragen soll, das geliebt werden wird von allen meinen Sklaven, und das die Verzweiflung derer sein wird, die meine Gesetze nicht befolgen" (a. a. O.). In gleichem Sinne sprechen sich die arabischen Geographen Qazwînî und Demîrî aus. Das Lob des Pferdes ist überall verbreitet, wo es existiert oder existierte. Eine völlig unbedingte Wertschätzung hat es namentlich aber in den germanischen Ländern gefunden, und aufs engste ist es dort mit dem ganzen Kultur- und Religionsleben aller Völker verbunden. „Das edelste Haustier der Germanen und der ihnen verwandten Stämme war das Roß. Wie es die Beherrschung der endlosen Steppen, auf denen sich vor Beginn der Aera der Ansässigkeit die Nomadenhorden tummelten, erst möglich machte, wie sein Fleisch als wichtigstes Nahrungsmittel galt, so setzte man sein Ebenbild an den Himmel als Sonne und ließ es als Sturmwind über die Erde reiten. Der Ocean, welcher erst später mit diesen Stämmen belebt wurde, mußte die Schiffe der neuen Seefahrer als Rosse-Schar tragen. Selbst der Tod, der so plötzlich den Menschen dahinrafft, schien ihn als Pferd in unbekannte Fernen zu entrücken. Wie allen Haus-

tieren, so war auch dem Rosse die Gabe der Prophetie eigen; ja seine heilige Nähe wirkte entsühnend und Heilung bringend". (S. meinen Aufsatz „Die volkstümliche Bedeutung der weißen Farbe", Z. f. Ethnologie, Jahrg. 1901, S. 62). Verknüpfen wir die beiden äußersten Enden der indogermanischen Völkergruppe, wenden wir uns von der Betrachtung der deutschen Religionsauffassung zum indischen Ritus, so finden wir dort die bis zur selbständigen Vergöttlichung des Pferdes gesteigerte Verehrung desselben ungeschwächt wieder. Das vedische Ritual des Açvamedha oder Roßopfers ist völlig volkstümlicher Art; die in ihm angerufenen Gottheiten haben in dem brahmanischen Pantheon keine oder doch nur eine ganz geringe Stelle eingenommen. Man wußte mit den alten Volksgöttern in brahmanisch-theologischen Kreisen offenbar nichts rechtes anzufangen (S. hierzu noch A. Hillebrandt, vedische Mythologie, B. 3 S. 10). Das Lob des Pferdes, dessen Opferung also nur widerwillig als Konzession an alte Volkssitten gestattet wurde, findet sich gleichwohl im Veda gar häufig vor. „Das Roß ist die Elite unter den Tieren" (Taittirīyasamhita 5, 4, 12, 1). „Es übertrifft alle Haustiere, es erreicht den Record der Schönheit unter ihnen" (Çatapathabrāhmaṇa 13, 1, 6, 1). Es gilt als das kräftigste, lebendigste, schnellste und edelste unter den Haustieren (nach ibid. 13, 1, 2, 5—8). Des Rosses Körperteile zu untersuchen, die in seinen Gliedern empirisch beobachteten oder mystisch vorhanden geglaubten Kräfte zu studieren, gab der Açvamedha willkommene Gelegenheit. Der das Opfertier zerteilende Priester war zugleich der erste Anatom. Neben manchen Absurditäten förderte ein solches Studium gewiß auch brauchbare Resultate zu Tage. So behaupten z. B. die Vedatexte wiederholt, dem Rosse fehle die vapā, das Netz[1]), omentum (Çat. Br. 13, 5, 2, 20). Gerade dieser Teil aber gilt als der edelste des ganzen Körpers[2]). Woher entspringt diese

---

1) Nicht Netzhaut, wie das Petersb. Wörterb. unter vapā angiebt, was zu Verwechselungen mit der retina-Netzhaut des Auges Veranlassung geben könnte.

2) agram vā etat paçūnām yad vapā. Taitt. Samh. 6, 3, 9. 8, nach Petersb. Wörterb. unter vapa. Höchst erstaunlich ist es, bei den Bassutos eine genaue Analogie hierzu zu finden. Dieselben nehmen näm-

merkwürdige alte Auffassung? Wir glauben sie zu verstehen, wenn wir aus dem Munde eines modernen Tierphysiologen hören (s. A. Schwarz, das Pferd, sein Bau und seine inneren Organe Fürth 1894 S. 39): „Die linke Magenöffnung [des Pferdekörpers], in der die Schlundöffnung hineinkommt, ist mit einer weißen Schleimhaut bedeckt. Scharf abstechend von dieser grenzt ohne jeden Übergang die rotbraune Schleimhaut der rechten Magenhälfte an, und dieser Kontrast ist so auffallend, daß jeder, der das erste Mal der Öffnung eines Pferdeleibes beiwohnt, unwillkürlich versucht wird, zu glauben, es fehle durch irgend einen Krankheitsprozeß auf der einen Hälfte die Schleimhaut." — Zu den am meisten bewunderten Eigentümlichkeiten des Pferdes gehört sein Ortssinn. Wer sich im Walde, auf der Steppe bei einem Spazierritt verirrt hat, braucht meist nur dem Pferde die Zügel frei auf den Hals zu legen, um von dem witternden Tiere mit Sicherheit der Heimat zugetragen zu werden [1]) Am erstaunlichsten aber wirkt diese Gabe auf den nächtlich Reitenden oder Fahrenden. Wer die verantwortungsvolle Aufgabe hat, einen Wagen auf unsicherem Wege zur Nachtzeit dem Ziele zuzuführen, thut am besten, dem Pferde den freien Lauf zu lassen. Alle jene bekannten Unglücksfälle, die Wagen und Insassen so oft erleiden, treffen beide fast immer nur dann, wenn der Kutscher sich die Lenkung des Gefährts zumutet, anstatt dem unbeirrten Instinkte seiner Tiere sich anzuvertrauen. Ich habe es oft beobachtet, daß die Wagenpferde der Bewohner der Kurischen Nehrung selbst in sternloser Herbstnacht, wenn sich der lose Sand der Wüste kaum als mattbraune Linie aus dem tiefen Dunkel heraushebt, in sicherem Lauf nicht nur den gewohnten Pfad innehalten, sondern sogar das Gefährt in den gewohnten Gleisen, die dem menschlichen Auge bis zur Zeit der vollen Tageshelle verborgen bleiben, nach Hause ziehen. Wie schön drückt diese Beobachtung der im 16. Jahrhundert unserer

---

lich, wenn sie ein Opfer bringen, das die Eingeweide umhüllende Netz des eben geschlachteten Opfertieres, das als der heiligste Teil betrachtet wird, heraus und legen es um den Körper eines von schwerer Krankheit Befallenen, um diesen zu heilen. Smith, Religion der Semiten, 294.

1) Schönfeld machte in den amerikanischen Pampas die gleiche Beobachtung; s. Sch., das Pferd im Dienste des Isländers zur Sagazeit 61.

Zeitrechnung lebende Chinese Li-chi-shun aus, wenn er meint, das Pferd habe „Nachtaugen“. Für solche hält er nämlich die Hornwarzen der Vorderfüße (s. Z. f. Pferdekunde u. Pferdezucht, Jahrg. 1900, S. 60). Die Bewunderung der genannten Fähigkeit muß im ganzen iranischen Altertum geherrscht haben.[1]) Sie ist streng von dem auf anderer psychologischer Basis liegenden Glauben zu sondern, daß des Rosses Augen gewissermaßen Vergrößerungsgläser seien, weshalb auch der durch das Skelett eines Pferdeschädels Schauende alle Gegenstände stark vergrößert sehe.

Auf das Ohr des lebenden Pferdes hat sich die Aufmerksamkeit des naiven Menschen von jeher gerichtet. Der ganze Geist, das Seelenleben des Rosses findet in dem Spiel seines Ohres ein treffliches Abbild. Die Reaktion seines Gehör- und Gesichtssinnes ist so außerordentlich fein, daß der von der Natur ja ungleich schlechter bedachte Mensch nothwendig der Ansicht huldigen mußte, das plötzlich stutzende Roß nehme geheimnisvolle Dinge wahr. Deshalb hat sich um diesen Teil des tierischen Körpers eine ganze Schar mysteriöser Vorstellungen gruppiert. Das Ohr des Pferdes gilt als mit Zauberkraft ausgestattet (Gubernatis, Thiermythen 230 Anm. 1). Das Schauen durch die Ohren des Rosses macht nach deutscher Volksvorstellung geistersichtig (Grimm, Deutsche Mythologie[4] 2, 784). Ein Wünscheltuch wird aus dem Ohr einer Stute gezogen. Wenn es ausgebreitet ist, so stellt es alle gewünschten Speisen von selbst auf (ibid. 726). Als Korrelat dazu findet sich die mysteriöse Sitte, dem Rosse einen Wunsch in die Ohren zu flüstern, der alsdann sicherlich in Erfüllung geht. Bereits das nordische Altertum kennt die entsprechenden Vorstellungen. Auf Arwakr's Ohr stehen Kraft verleihende Runen (vergl. M. Jähns, Roß und Reiter, I, 252 Anm. 1). Unter Umständen wird das Spiel der Ohren des ja als geistersichtig gefürchteten Tieres als Prophezeihung nahen Todes gedeutet. In solchen Fällen ist namentlich die Richtung wichtig, in der es sein Ohr spitzt (ibid. 271). Umgekehrt herrscht in Oldenburg der Glaube, daß, wenn Pferde bei Annäherung eines Wagens mit dem Ohr klappen,

1) S. unten S. 14 und Geiger, Ostiranische Kultur S. 353.

der Wagen bald ein Hochzeitswagen werden wird. Hier ahnt das freudig erregte Tier also den froheſten Tag des menſchlichen Lebens voraus.

Wir ſahen, daß mit dem leiblichen Erwerb des Pferdes eine ſeeliſche Aneignung gleichen Schritt hielt. Nicht um es ſeiner brutalen Gewalt zu unterwerfen, machte ſich der Mann das Roß zu eigen, ſondern um es als treuen, verſtändnisvollen Freund an ſeinen Freuden, Leiden und Arbeiten teilnehmen zu laſſen. Die Domeſtikation des Roſſes iſt der Prozeß einer pſycho-phyſiſchen Wechſelwirkung zu Gunſten der Vervollkommnung und des Nutzens beider Parteien. Eine einſeitig gehandhabte Gewaltherrſchaft der einen Partei über die andere muß zu deren verſtändnisloſer Schädigung und ſomit zur Herabſetzung des ideellen Wertes des ganzen Bündniſſes führen. Sicherlich wird es noch heute keinen beſſeren Gradmeſſer für die moraliſche Qualifikation, für die naive Geſundheit des Empfindungslebens eines Menſchen geben als ſein Verhalten zu den Tieren, die ſeiner Umgebung angehören, denen er ſeine wirtſchaftliche Exiſtenz verdankt. Jede Gleichgiltigkeit iſt das Symptom einer bedauernswerten Gefühlsverarmung. Jede rohe Mißhandlung unverzeihlich und macht den Thäter zu einem nichtswürdigen Individuum.

So wenig wir einem ſüßlichen Mitleid, einem ſentimentalen Gemeinſchaftsleben das Wort reden wollen — ſind doch derartige Gefühlsauswüchſe nichts anderes als Produkte geiſtiger Erſchlaffung und luxuriöſen Müßiggangs — ſo wahr wird ein liebevolles Verſtändnis für beide Teile ſegensreich bleiben. Auch dies zu lehren, mag die folgende Unterſuchung uns nebenbei behilflich ſein.

Litteraturverzeichnis.

(Die Ausgaben der griech. und lat. Autoren sind in dieses Verzeichnis nicht aufgenommen, da sie, wenn möglich, nach Kapitel und Verszahl zitiert sind, im übrigen aber durch W. Engelmann, Bibliotheca scriptorum classicorum 8. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1880—82, leicht ermittelt werden können.)

A.

M. Abeghian, Der armenische Volksglaube, Dissert., Jena 1898.

Āçvalāyanaçrautasūtra, ed. by Rāmanārāyana Vidyāratna, Calcutta 1874.

Adamus Bremensis, gesta Hamaburgensis ecclesiae pontificum ex recensione Lappenbergensi. Hannover 1846.

Aitareyabrāhmana, Ausgabe der Bibliotheca Indica. Calcutta 1895.

Am Urdhs-Brunnen. Organ f. d. Verbreitung volkst.-wissensch. Kunde. Red. v. F. Höft. 1881 ff.

Am Urquell, Monatsschrift für Volkskunde. Herausg. v. F. S. Krauß. 1890—95; neue Folge u. d. Titel: „Der Urquell", Leiden 1897—98.

R. Andree, Braunschweiger Volkskunde, Braunschweig, 2. A. 1901; zitiert ist die 1. Aufl. 1896.

R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878.

Antiquary, Indian, the; A journal for oriental research, ed. by J. Burgess, Bombey 1872 ff.

Āpastambaçrautasūtra, The, with the commentary of Rudradatta ed. by R. Garbe, (Bibliotheca Indica). Calcutta 1882 ff.

Archiv für Religionswissenschaft, herausg. von Ths. Achelis, Freiburg 1898 ff.

Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literatur, begr. von L. Herrig, Elberfeld, hrsg. v. Ad. Tobler u. J. Zupitza 1846 ff.

Archives de Parasitologie, Paris 1898 ff.

Asiatic researches ob the societas institution in Bengal etc. London 1806 ff.

Atharvaveda hrsg. v. R. Roth und W. D. Whitney, Berlin 1856.

B.

F. Baader und L. Moris, Die Sagen der Pfalz, Stuttgart 1842.

F. Baader, Sagen des Neckarthals, der Bergstraße und des Odenwalds, Mannheim 1843.

K. Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg, 2 Bde., Wien 1879—80.

A. Bastian, Der Mensch in der Geschichte, 3 Bde., Leipzig 1860.

L. Bechstein, Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewußtsein des deutschen Volkes, 3 Teile. 1854—55.

Bibliotheca rerum Germanicarum, ed. P. Jaffé, Berlin 1864 ff.

O. v. Böhtlingk, s. u. Festgruß.

Brehm's Tierleben, 3. Aufl., 10 Bände, Leipzig 1891—93.

E. Buchholz, Die homerischen Realien, 3 Bde, Leipzig 1871—85.

J. L. Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und die Wahaby, Weimar 1831.

Burnouf, Commentaire sur le Yaçna . . . Tome I. 2 vol. Paris 1833.

C.

Çaṅkhāyanaçrautasūtra, ed. by Alfr. Hillebrandt. Calcutta 1888—99.
E. Carnoy, Traditions populaires de Constantinople et de ses environs, Paris 1892.
Çatapathabrāhmaṇa, s. Yajurveda, The white.
P. Cauer, Delectus inscriptionum Graecarum propter dialectum memorabilium, Leipzig 1877.
Cheyne, Bibellexikon, s. Encyclopaedia Biblica.
H. Th. Colebrooke, Abhandlung über die heiligen Schriften der Inder. A. d. Engl. v. L. Poley, Leipzig 1847.
C. u. Th. Colshorn, Märchen und Sagen, Hannover 1854.
W. A. Craigie, Scandinavian Folk-lore, London 1896.
W. Crooke, The popular religion and folk-lore of northern India, a new edition, 2 vols. Westminster 1896.

D.

Daumas, Die Pferde der Sahara, übers v. C. Graefe, 2. Aufl., 2 Bde. Berlin 1858.
Chr. Dehn. — Mecklenburgische Volksbibliothek hrsg. von Chr. D. Jahrg. I—III in 15 Heften, Schwerin 1844—46.
Ch. Doughty, travels in the Arabia deserta, 2 vols., Cambridge 1888.
J. A. Dubois, Exposé de quelques-uns des principaux articles de la Théogonie des Brahmes, contenant la description détaillée du grand sacrifice du cheval, appelé Asua-Méda, Paris 1825.

E.

Encyclopaedia Biblica ed. by T. K. Cheyne and J. S Black, London 1899 ff. (zuweilen auch zitiert als Cheyne, Bibellexikon).
Encyclopädie, Allgemeine, der Wissenschaften und Künste, hrsg. von J. S. Ersch und J. G. Gruber, Leipzig 1818 ff.
Ersch und Gruber, Allgem. Encyclopädie s. u. Encyclopädie, Allgemeine.

F.

Festgruß an O. v. Böhtlingk z. Doktor-Jubiläum. 3. Febr. 1888 von s. Freunden, Stuttgart 1888.
A. Fick, Die griechischen Personennamen, nach ihrer Bildung erklärt. 2. Aufl. bearb. v. Fr. Bechtel und A. Fick, Göttingen 1894.
Firdôsi, le livre des rois, traduit et commenté par J. Mohl. Tome 1—7, Paris 1876—8.
Derselbe, Königsbuch, übers. von Friedr. Rückert, hrsg. v. E. A. Bayer, Berlin 1890—95.
J. G. Frazer. Totemism, London 1887.
L. Freitag, Das Pferd im Altertum. Festschrift z. 50jähr. Jubiläum des Friedrich-Realgymnasiums zu Berlin, Berlin 1900.
J. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, Leipzig 1898.
G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit, 5 Bde, Leipzig.
A. Furtwängler, Der Satyr aus Pergamon, Berlin 1880.
W. Furtwängler, Die Idee des Todes in den Mythen und Kunstdenkmälern der Griechen, Freiburg 1855.
A. Furtwängler, Die Sammlung Sabouroff. 2 Bde., Berlin 1883—85.

G.

W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen 1882.
Globus, herausg. von Carl Andree, Braunschweig 1862 ff.
Walther Gloth, Das Spiel von den sieben Farben, Königsberg 1902. (Teut. I.)

W. Gregor, notes on the folk-lore of the Northeast of Scotland, London 1881.
Brüder Grimm, Kinder und Hausmärchen. 12 Bde., Berlin 1812—14 u. ö.
W. Grimm, Die deutsche Heldensage, Göttingen 1829.
J. u. W. Grimm, Deutsche Sagen, 2 Bde, Berlin 1816—18.
J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Ausg. v. E. H. Meyer, 3 Bde., Berlin 1875—78.
Derselbe, Geschichte der deutschen Sprache. 2 Bde. Leipzig 1848; 4. Ausg. 80.
Derselbe, Deutsche Grammatik, 4 Bde., Göttingen 1819—37. (Neuer vermehrter Abdruck 4 Bde., Gütersloh 1898)
Derselbe, Deutsche Rechtsaltertümer, 4. Ausg. v. A. Heusler u. R. Hübner, 2 Bde., Leipzig 1899.
Derselbe, Über das Verbrennen der Leichen, Berlin 1850.
J. V. Grohmann, Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indogermanen, Prag 1862.
Derselbe, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, in den „Beiträgen zur Geschichte Böhmens", Abth. II, Bd. 2, Prag 1864.
Grundriß der germanischen Philologie, herausg. v. H. Paul, 2. Aufl., Straßburg 1901 ff.
Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, hrsg. von G. Bühler, fortgesetzt von F. Kielhorn, Straßburg 1896 ff.
A. Gubernatis, Die Tiere in der indogerman. Mythologie. Aus d. Englischen von M. Hartmann, Leipzig 1874.

H.

A. Haas, Rügensche Sagen und Märchen, Greifswald 1891.
E. Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen, Leipzig 1896.
Haimonskinder, Die, in deutscher Übersetzung des 16. Jahrh.'s hrsg. v. A. Bachmann; Bibliothek des Stuttg. Litt. Vereins Nr. 206, Tübingen 1895.
J. J. Hanusch, Die Wissenschaft des slavischen Mythus, Lemberg 1842
H. Harrys, Volkssagen, Märchen und Legenden Niedersachsens, Neue Ausg. Celle 1862.
O. Hartung, Die deutschen Altertümer des Nibelungenliedes und der Kudrun. Cöthen 1894.
V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien, 6. Aufl., herausgeg. v. O. Schrader, Berlin 1894. Eine 7. Aufl. erschien 1902.
W. Helbig, Das homerische Epos, aus den Denkmälern erläutert, Leipzig 1884.
O. Henne am Rhyn, Die deutsche Volkssage im Verhältnis zu den Mythen aller Zeiten und Völker, 2. Aufl., Wien 1879.
A. Hillebrandt, Ritualliteratur, Ved. Opfer und Zauber. (Grundriß d. indo-arischen Philologie III. 2.), Straßburg 1897. S. a. Festgruß.
M. Höfler, Deutsches Krankheits-Namenbuch, München 1899.
H. J. Holtzmann, Kommentar z. Offenbarung Johannes, 2. Aufl. Freiburg 1893. (Kurzer Handkommentar z. N. Test. IV.)
L. Hopf, Tierorakel und Orakeltiere in alter und neuer Zeit, Stuttgart 1888.
P. Horn, Geschichte der persischen Literatur (Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen VI. Bd.), Leipzig 1901.
M. v. Hutten-Czapski, Die Geschichte des Pferdes, deutsch v L. Koenigk, 2. Aufl., Berlin 1891.

J.

G. Jacob, Das Schattentheater in s. Wanderung vom Morgenland zum Abendland, Berlin 1901.

Derselbe, Altarabisches Beduinenleben, 2. Ausgabe. (Studien in arabischen Dichtern III.) Berlin 1897.

U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. (Germanist. Abhandlungen, hrsg. v. K Weinhold III.) Breslau 1884.

M. Jähns, Roß und Reiter in Leben und Sprache, Glauben und Geschichte der Deutschen, 2 Bde., Leipzig 1872.

Journal of the American Oriental Society, New-York and London 1851—1902.

K.

Katanoff, Türkische Bestattungsgebräuche. (Keleti Szemle, I. Bd) Budapest 1901.

Kathāsaritsāgara, or the Ocean of the streams of story, transl. by C. H. Tawney. 2 vols. Calcutta 1880—84.

Kātyayanaçrautasūtra, s Yajurveda, the white.

Keleti Szemle, Revue Orientale pour les études ouralo-altaïques, hrsg. von Kúnos und Munkácsi, Budapest 1900 ff.

O. Kern, Über die Anfänge der hellenischen Religion, Berlin 1902.

A. Kitze, Das Roß in den altfranzösischen Artus- und Abenteuerromanen, Marburg 1888.

G. Klemm, Allgem. Kulturgeschichte der Menschheit, 10 Bde., Leipzig 1843—52.

R. Kobert, Historische Studien, s. u. Studien, historische.

W. Kolbe, Hessische Volkssitten und Gebräuche im Lichte d. heidnischen Vorzeit, Marburg 1886.

F. S. Krauß, Bauopfer bei den Südslaven. 1888.

G. Krek, Einleitung in d. slavische Literaturgeschichte und Darstellung ihrer älteren Perioden, Teil I, Graz 1874.

A. Kuhn, Märkische Sagen und Märchen, Berlin 1843.

Derselbe und W. Schwartz, norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, Leipzig 1848.

Derselbe, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen, Leipzig 1859.

L.

L. Laistner, Nebelsagen, Stuttgart 1879.

Derselbe, Das Rätsel der Sphinx. 2 Bde. Berlin 1889.

E. v. Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen und Römer (Studien des klassischen Altertums), Regensburg 1854.

C. Lassen, Indische Altertumskunde, 4 Bde., Leipzig 1844—62; von Bd. I u. II die 2. Aufl., Leipzig 1867—73.

Lātyayanaçrautasūtra, Calcutta 1872.

R. M. Lawrence, the magic of the horse-shoe, Boston and New-York 1898.

E. Lehmann, Zarathustra, en bog om Persenes gamle tro. Kjobenhavn 1899.

E. Lemke, Volkstümliches in Ostpreußen, 3 Teile, Allenstein 1884—99.

K. v. Leoprechting, Aus dem Lechrain, München 1855.

F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879.

J. Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1882.

D. Livingstone, Missionsreisen und Forschungen in Süd-Afrika. Aus dem Englischen von Lotze, 2 Bde., Leipzig 1858.

K. Löffler, Geschichte des Pferdes, 2 Teile, Berlin 1863.

J. Lubbock, Die Entstehung der Civilisation, deutsch von A. Passow, Jena 1875.

A. Ludwig, Rgveda, s. u. Rigveda.

K. Lynker, Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen, Cassel 1854.

M.

Mahābhārata, The, an epic poem, written by the celebrated Vyāsa-Rishi, 4 vols. Calcutta 1834—9.

Manu, transl. by G. Bühler, Oxford 1886

W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Teil I: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, Berlin 1875. Teil II: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert, Berlin 1877.
Derselbe, Die Korndämonen, Berlin 1868.
W. E. Marshall, travels of a Phrenologist among the Todas, London 1873.
Martinslieder von K. Simrock (Pseud: Anserinum Gänserich), Bonn 1848.
K. Maurer, Isländische Volkssagen der Gegenwart, Leipzig 1860.
R. Meiborg, Das Bauernhaus im Herzogtum Schleswig und das Leben des schleswigischen Bauernstandes im 16., 17. und 18. Jahrh., deutsch von R. Haupt, Schleswig 1896.
E. Meier, Deutsche Volksmärchen aus Schwaben, 3. Aufl., Stuttgart 1864.
W. Menzel, Zur deutschen Mythologie. I: Odhin, Stuttgart 1855.
C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters und d. nächstfolg. Jahrhunderte, Basel 1884.
E. H. Meyer, Germanische Mythologie (Lehrbücher der germanischen Philologie I), Berlin 1891.
Derselbe, Indogermanische Mythen, 2 Bde., Berlin 1883—87.
Meyer's Konversationslexikon, 5. Aufl., 17 Bde., Leipzig 1895 ff.
J. D. Michaelis, Gründliche Erklärung des mosaischen Rechts, 6 Teile, Frankfurt 1770—75.
A. Milchhöfer, Die Anfänge der Kunst in Griechenland, Leipzig 1883.
Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. 1—8 ff., Tokyo.
E. Mogk, Germanische Mythologie, 2. Aufl. (In H. Paul's Grundriß der german. Philologie.) Straßburg i. E. 1898.
Monier-Williams, s. Williams.
Montanus, Die deutschen Volksfeste, Volksbräuche u. deutscher Volksglaube, 2 Bde., Iserlohn 1854—58.
J. Muir, original Sanscrit texts, 5 vols, London 1858—70.
A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, 2 Bde., Berlin 1885—87.
Iwan von Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 2. Aufl., München 1892 ff.
D. F. Münter, Religion der Karthager, Kopenhagen 1821 u. ö.

N.

Nalus carmen Sanscritum e Mahābhārato: edidit Latine vertit et adnotationibus illustravit Franciscus Bopp. Londini 1819.
Nalus Mahābhārati episodium. Textus Sanscritus cum interpretatione Latina et annotationibus criticis curante Francisco Bopp. Altera emendata editio. Berolini 1832.
V. Navarra, China und die Chinesen, 2 Bde., Bremen 1901.

O.

E. O'Donovan, the Merv Oasis: East of the Caspian, 2 vols, London 1882.
H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894.

P.

Th. Panofka, Die griechischen Trinkhörner und ihre Verzierungen, Berlin 1851.
F. Panzer, Bayerische Sagen und Bräuche, 2 Bde., München 1848—55.
A. v. Perger, Deutsche Pflanzensagen, Stuttgart 1864.
C. W. Peter, Die Tierwelt im Lichte der Dichtung, Leipzig 1901.

C. Petersen, Die Pferdeköpfe auf deutschen Bauernhäusern, Kiel 1860.
Derselbe, Hufeisen und Roßtrappen, Kiel 1865.
G. Pfahler, Handbuch deutscher Altertümer, Frankfurt a. M. 1865. Neue verm. Ausg. 68.
F. Pfeiffer, Das Roß im Altdeutschen, Breslau 1855.
Pferd, Das, Illustrierte Z. f. sachgem. Anwend. des Gebrauchspferdes, Red. Schönbeck und Schäfer 1885—95.
C. Philipp, Beiträge zur Darstellung des persischen Lebens nach Sa'di. Dissert., Halle 1901.
Philologus, Zeitschrift f. d. klass. Altertum, begr. v. F. W. Schneidewin und E. v. Leutsch, herausg. v. Otto Crusius, Leipzig 1846—88, Neue Folge 1889 ff.
R. Pischel und K. F. Geldner, Vedische Studien, Bd 1—3, Stuttgart 1889—1901.
Ludw. Preller, Griechische Mythologie, 3. Aufl. von E. Plew. 2 Bde., Berlin 1872—75.
Presse, Deutsche hippologische, Vereinigte Zss. „Das Pferd" und „Der Pferdefreund". Red. v. R. Schönbeck und Schäfer, Berlin 1897. 12 Jahrg. 1896; 13 Jahrg. 1897.
H. Pröhle, Unterharzische Sagen, Aschersleben 1856.

R.

Rāmāyaṇa, The, of Vâlmîki with the commentary of Rama, ed by Kâśînâth Pâṇdurang Parab Bombay 1888.
Ramayana, id est carmen epicum de Ramae rebus gestis poetae antiquissimi Valmicis opus. Textum codd. mss. collatis recensuit interpretationem Latinam et annotationes criticas adiecit Schlegel Vol. I. Pars 1. 2. Vol. II. Pars 1. 3 voll. Bonnae 1829—1839.
J. Rappold, Sagen aus Kärnten, Augsburg 1887.
Revue orientale s. Keleti Szemle.
Ṛgveda, The hymns of the Rigveda, reprinted from the editio princeps by F. Max Müller, second edition in two volumes, London 1877; s. a. Rigveda.
J. Rhys, Lectures on Welsh Philology, London 1877.
Rigveda, der, oder die heiligen Hymnen der Brâhmana. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Kommentar und Einleitung von A. Ludwig, 6 Bde., Prag 1876—88.
C. Ritter, Die Vorhalle europäischer Völkergeschichte, Berlin 1820.
E. L. Rochholz, Naturmythen. Neue Schweizersagen, Leipzig 1862.
Derselbe, Drei Gaugöttinnen Walburg, Verena und Gertrud als deutsche Kirchenheilige, Leipzig 1870.
Derselbe, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, Berlin 1867.
Derselbe, Schweizersagen aus dem Aargau, 2 Bde. Aarau 1856.
Rockenphilosophie, Die gestriegelte, Chemnitz 1718.
E. Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Freiburg 1894.
H. Röhl, Imagines inscriptionum Graecarum antiquissimarum iterum comp. Berolini 1894.
E. Rolland, Faune populaire de la France, 6 vol., Paris 1876—83.
G. Roethe, Die Gedichte Reinmars von Zweter, Leipzig 1887.
W. H. Roscher, Das von Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side (Abhandl. d. K. Sächs. Akad. d. W. Phil.-hist. Klasse, Bd. 17. H. 3.
Derselbe, Ausführl. Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie, Leipzig 1884 ff.

S.

Sacred books of the East, The, ed. by F. Max Müller, Oxford 1879.
Sa'dî, Gulistan ed. by A. Sprenger, Calcutta 1851.
E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin 1901.
Sanskritwörterbuch, herausg. von der Kaiserl. Ak. d. Wissensch., bearb. v. Otto Böhtlingk und Rudoph Roth, Petersburg 1855—75.
Saxonis Grammatici gesta Danorum, hrsg. v. A. Holder, Straßburg 1886.
G. Schambach, und W. Müller, Niedersächsische Sagen und Märchen. Göttingen 1855.
Schanamäh s. Firdôsî, Königsbuch.
Schatz, Die griechischen Götter und die menschlichen Mißgeburten, Wiesbaden 1901.
Scheube, Mitteilungen s. u. Mitteilungen.
A. Schlieben, Die Pferde des Altertums, Neuwied 1867.
O. Schmidt, Die Säugetiere in ihrem Verhältnis zur Vorwelt, Leipzig 1884.
G. F. Schömann, Griechische Altertümer, 4. Aufl. von J. H. Lipsius, Bd. I, Berlin 1897; Bd. II, Berlin 1902.
D. Schönfeld, Das Pferd im Dienste des Isländers zur Saga-Zeit. Dissert. Rostock 1900.
O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, 2. Aufl., Jena 1890.
W. v. Schulenburg, Wendische Volkssagen und Gebräuche a. d. Spreewald, Leipzig 1881.
H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, Leipzig 1900.
J. Schwab, Das altindische Tieropfer, Dissert., München 1882.
T. L. W. Schwartz, Die poet. Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihren Beziehungen zur Mythologie, 2 Bde., Berlin 1864 bis 1879.
Derselbe, Der Ursprung der Mythologie, Berlin 1860.
F. v. Schwarz, Turkestan, die Wiege der indogermanischen Völker, Freiburg 1900.
A. Seidel, Anthologie aus der asiatischen Volkslitteratur, Berlin 1897.
K. Seifart, Sagen, Märchen, Schwänke und Gebräuche aus Stadt und Stift Hildesheim, 2. Aufl, Hildesheim 1889.
J. Sepp, Die Religion der alten Deutschen, München 1890.
H. v. Siebold, Ethnolog. Studien über die Aino auf der Insel Jesso. Supplem. zur Zeitschr. f. Ethnol., 13. Jahrg. 1881, Berlin 1884.
E Simon, Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nichtchristlicher Völker an eine Fortdauer der Seele u. s. w., Heilbronn 1803.
K. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie, mit Einschluß der nordischen. 6. Aufl., Bonn 1887.
Derselbe, Martinslieder, s. u. Martinslieder.
W. R. Smith, Die Religion der Semiten. Aus dem Englischen nach der 2. Aufl. von R. Stübe, Freiburg 1899.
W. R. Smith. Kinship and mariage in early Arabia, Cambridge 1885.
Snorra Sturlusyni, Konunga-Sögur, 2 Bde. Holmiae 1816.
W. Sonntag, Die Totenbestattung. Totenkultus alter und neuer Zeit u. d. Begräbnisfrage, Halle 1878.
P. Stengel, Die griechischen Kultus-Altertümer und das griech.-röm. Bühnenwesen, München 1890 (J. v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. V, 3. Abt.).
H. Strack und O. Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar zu den h. Schr. alt. u. n. Test., München 1889—94
A. Strausz, Die Bulgaren. Ethnogr. Studien, Leipzig 1898.
W. Streitberg, Gotisches Elementarbuch (Sammlung germ. Elementarbücher I), Heidelberg 1897.

Studien, Historische, aus dem pharmakol. Institut der k. Universität Dorpat, hrsg. von R. Kobert, Bd. I—V, Halle 1889—96.
Studien, Indische. Beiträge für die Kunde des indischen Altertums, hrsg. von A. Weber, Berlin 1850 ff.

T.

Taittirīyabrāhmaṇa, ed. by Rajendralāla Mitra 3 vol. Calcutta 1859—70.
Taittirīyasamhita, ed. by E. Röer, Calcutta 1860 ff.
Thousand and one nights, the, transl. by E. W. Lane, 3 vols. London 1840.
M. Töppen, Aberglauben aus Masuren, 2. Aufl., Danzig 1867.
E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, übers. v. J. W. Spengel u. F. Poske, 2 Bde., Leipzig 1873.

U.

C. C. Uhlenbeck, Kurzgefaßtes etymol. Wörterbuch der gotischen Sprache, Amsterdam 1896; 2. Aufl. ibid. 1900.

V.

Vājasaneyisamhita, s. Yajurveda, The white.
Th. Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich, Wien 1859.
P. J. Veth, Het Paard onder de Volken van het Maleiische Ras, Leiden 1894

W.

Th. Waitz und G. Gerland, Anthropologie der Naturvölker, 6 Bde., Leipzig 1859—72.
K. F. W. Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexikon, 5 Bde., Leipzig 1867—80.
A. Weber, Über den Vājapeya, s. Sitzungsb. d. Königl. Pr. Ak. d. Wissensch., Jahrg. 1892 S. 765—813.
Derselbe, Indische Studien, s. u. Studien.
O. Weddigen und H. Hartmann, Das Buch vom sächsischen Herzog Wittekind, Minden 1883. (Populär.)
K. Weinhold, Altnordisches Leben, Berlin 1856.
Derselbe, Die heidnische Totenbestattung in Deutschland, Wien 1859.
Derselbe, Die Verehrung d. Quellen in Deutschland, Berlin 1898.
G. Welcker, Kleine Schriften, 5 Bde., Bonn und Elberfeld 1844—67.
J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, in desselben Skizzen und Vorarbeiten, Heft III, Berlin 1887
M. Williams, Modern India and the Indians, fourth ed., London 1887.
H. Wilson, A dictionary sanscrit and english, Calcutta 1819.
H. Winckler, Altorient. Forschungen, Bd. I ff. Leipzig 1894 ff.
Derselbe, Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker. Aus: „Der Alte Orient" III. Jahrg. Heft 2/3, Leipzig 1901.
Derselbe, Die Keilschrifttexte Sargons, neu hrsg., Leipzig 1889.
Winternitz, Der Sarpabali, Sitzungsberichte der Kaiserl. Ak. d. W. zu Wien, Jahrg. 1877.
H. v. Wlislocki, Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen, Berlin 1893.
J. W. Wolf, Die deutsche Götterlehre, 2. Aufl., Göttingen 1874.
J. F. L. Wöste, Volksüberlieferungen in d. Grafsch. Mark, nebst einem Glossar, Iserlohn 1849.
A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. 2. Bearb. 1869; 3. Bearb. v. E. H. Meyer, Berlin 1900.

Y.

Yâjnavalkya's Gesetzbuch. Sanskrit und deutsch hrsg. v. A. F. Stenzler Berlin und London 1849.

Yajurveda, The white, ed. by Albrecht Weber.
Part. I Vājasaneyisamhitā,
Part II. Çatapathabrāhmana.
Part. III. Kātyāyanaçrautasūtra, Berlin 1852—59.

Yāska, Nirukta, samt den Nighantavas, hrsg. v. R. Roth, 3 Hefte, Göttingen 1848—52.

Z.

B. Zaleski, la vie des Steppes Kirghizes, descriptions récits et contes, Paris 1865.

Zeitschrift für Ethnologie und ihre Hilfswissenschaften, hrsg. von Bastian und Hartmann, Berlin 1869 ff.

Zeitschrift, Wiener, für die Kundedes Morgenlandes, hrsg. von Bühler u. A., Wien 1887 ff.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, hrsg. von Pischel u. A., Leipzig 1847 ff.

Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, hrsg. von J. W. Wolf, 4 Bde., Göttingen 1853—59.

Zeitschrift für Pferdekunde und Pferdezucht, Red. Bossert, Stuttgart 1884, 19 Bde.

Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung auf d. Gebiet d. indog. Sprachen. Begr. v. A. Kuhn, hrsg. v. F. Kuhn u. J. Schmidt, Bd. I ff. Güterslohe 1851 ff.

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, herausg. von K. Weinhold, Berlin 1891 ff.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, hrsg. v. M. Lazarus und Steinthal, 20 Bde. Berlin 1860—90.

H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879.

J. V. Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol, Innsbruck 1859.

I. Pferd und Mensch.

1. Roß und Reiter.

Centauren-Idee.

Das Pferd zu tummeln, ist von jeher die herrlichste Lust des Mannes gewesen. Die Beherrschung eines mutigen Pferdes ist eine Kunst: — also angeboren, wie jede Kunst.[1]) Das mit dem Menschen zusammengewachsen erscheinende Tier ruft den Eindruck eines Doppelwesens hervor. Für derartige Ungeheuer wurden z. B. die in Amerika eindringenden Spanier gehalten.[2]) Odin gilt mit seinem Sleipnir als zu einer Einheit zusammengeschmolzen. So löst sich ein großartiges Rätsel der altdeutschen Volkslitteratur,[3]) ja, der Gott wird sogar als Mischgestalt zwischen Tier und Pferd gedacht. Diesen Zug haben Gebilde des modernen Volksglaubens übernommen. Das Reiten gilt überhaupt als der Ausdruck der begrifflichen Einheit der dasselbe ermöglichenden Wesen. Das Tier genießt der Vorteile des es beherrschenden menschlichen Verstandes, der Mensch macht sich dessen Geschwindigkeit und Kraft zu nutze. Diese Thatsache findet sich in manchem Bilde unserer Sprachen verkörpert.[4]) Nicht wenige Ausdrücke bezeichnen zugleich Pferd und Reiter.[5]) Die Centauren sind nach einer lange aufrechterhaltenen Hypothese Völker, die auf ihren Pferden festgewurzelt erschienen.[6]) Von den Scythen wurden diejenigen, welche zwei

1) Bismarck hat das Reiten mit dem Politik-Treiben verglichen.

2) S. auch Ed. Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen, Leipzig 1896, S. 197 f.

3) S. Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 1901, Seite 412, Anm. 5; Globus Jahrg. 1901, B. 80, S. 201, Anm. 2; Jähns, Roß und Reiter B. 1, S. 346 sagt: „Man kann sich wohl kein schärferes Bild von der innigen Zusammengehörigkeit von Roß und Reiter bilden, als es sich in diesem Rätsel bietet." Das Rätsel lautet in der von W. Peter, Die Tiere im Lichte der Dichtung, Leipzig 1902, mitgeteilten Fassung: „Zwei Köpfe, zwei Arme, sechs Füße, zehn Zehen, wie soll ich das verstehen?"

4) Archiv für neuere Sprachen 50, 146.

5) ibid. 149 f.

6) Hahn, Haustiere, sagt S. 197: „Es lag nahe, die mythische Gestalt der Roßmenschen, der Centauren, obgleich sie in der griechischen

Ochsen und einen Wagen besaßen, Achtfüßler genannt[1]), und Goethe stellt die Erhöhung der eigenen Leistungsfähigkeit beim Zusammenwirken verschiedener Kräfte in einem ganz analogen, großartigen Bilde dar. — In der Mythologie bedeutet die irgend ein Tier reitende Gottheit nichts anderes als dieses Tier selbst. Das Pferd ist also das primäre Element, der Gott das sekundäre. Dies gilt auf deutschem Gebiete vor allem von Wodan, der in mancher Manifestation zugleich Tier und Mensch darstellt, von dem Teufel mit dem Pferdefuß, sowie dem wilden Jäger, der jünger ist als sein Roß. Auf semitischem Boden nennen wir die Dschinnen. Sie hatten ursprünglich Tiergestalt, später wurden sie anthropomorphisiert und zu Göttern, die auf Tieren reiten.[2]) Daß die indischen Açvin zunächst Pferde sind, wird noch zu erwähnen sein[3]), u. a. mehr.

Pietätsverhältnis zwischen Mann und Pferd.

So lange die tiefe Kluft noch nicht existierte, die namentlich unter der Einwirkung der christlichen Lehre das als seelenlos verschrieene Tier der brutalen Willkür seines Herrn unterordnete, mußte unter dem Einfluß des Reitens im speciellen wie unter dem des Zusammenlebens mit dem hochentwickelten Tiere, das so oft die menschlichen Wohnsitze teilte, überhaupt, der Unterschied, welcher Roß und Reiter von einander trennte, sich allmählich verwischen und manche Eigentümlichkeit des Pferdes auf den Menschen und umgekehrt übertragen werden. Zwischen beiden bildete sich in frühester Zeit ein auf der Schätzung der tierischen Vorzüge basiertes Pietätsverhältnis heraus.

Mythologie nicht gerade stets als rohe Wilde auftreten, mit dem Einbruch eines Reitervolkes zusammenzubringen; später geriet diese schöne Konjunktur in Vergessenheit, als man das Wort Centaur im indischen Gandharven wiederfand. So lange das Sanscrit als wesentlich älter galt, war die Thatsache entscheidend, daß hier die Gandharven nicht roßgestaltig sind, sondern menschlich geformt und auf Wagen fahren, die in den Veden ebenso auftreten wie im Homer (Zimmer, Altindisches Leben 294). Nun hat sich aber die Sache gewendet; das indische Altertum hat seinen Nimbus stark eingebüßt. Die Konjunktur ist wieder zulässig und ich nehme sie daher wieder auf." Kein vernünftiger Beurteiler des indischen Altertums wird in den Göttererscheinungen des Veda deren arische Urgestalt, also in dem Wagenfahren der Gandharven ein Argument gegen deren Identität mit den Centauren sehen wollen, zumal die Sprachwissenschaft die Identität beider Worte wahrscheinlich macht. Siehe auch im folg. S. 80.

1) Lucian, Scyth. 1, bei Schlieben, Pferde des Altertums 44, Anmerkung 189; letzterer bemerkt a. a. O.: „die Sage von den Hippopoden bei Plinius (h. n. 4, 13) und Mela ist durch den Ausspruch des Tac. (Germ. 46) über die Sarmaten erklärt worden: in plaustro equoque viventes (hamaxobioi)."

2) R. Smith, Rel. d. Sem., Übers. 91.

3) Vgl. S. 45, Anm 3. Auch die altiranischen Gottheiten waren ursprünglich Tiere, später reiten sie auf solchen. E. Lehmann, Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro. Kjöbenhavn 1899, S. 87.

Wie es überhaupt möglich war, daß das gewaltige und stolze Tier den freien Willen so unbedingt dem Gebot des Menschen unterordnet, erscheint dem Volksgeist daher als ein unlösbares Problem. Großartig naiv ist der in Frankreich und verschiedenen Teilen Deutschlands vorkommende Deutungsversuch für dieses Rätsel. Man sagt: das Pferd sieht alle Dinge neunmal größer als der Mensch,[1]) oder zehnmal größer.[2]) Im Bergischen herrscht die Auffassung, daß des Pferdes Augen Vergrößerungsgläser seien, denn sonst würde das große Pferd sich von dem kleinen Menschen niemals beherrschen lassen[3]); und in Ostpreußen sagt man: in den Augen des Pferdes lägen Vergrößerungsgläser, die dasselbe bewirkten.[4]) — Selbst bei den slavischen Völkern findet sich ein gleiches; in Böhmen und Mähren sagt man: es ist wunderbar, daß das Pferd, das doch viel stärker ist als der Mensch, sich unter seiner Gewalt beugt. Das kommt daher, daß es den Menschen zehnmal größer sieht als er wirklich ist.[5])

Auge des Pferdes.

Sicherlich schlugen andere Überlegungen und auf instinktiver Basis liegende Gefühlsaktionen eine noch weit festere Brücke zwischen Roß und Reiter. Das Tier war in der Nomadenperiode die Amme des Menschen. Die Stutenmilch hat vielleicht Jahrtausende hindurch den Sohn der Steppe ernährt, dem Säugling das Leben gefristet. Indische Sagen von Urgöttern, die in Pferdegestalt die Welt emanierten, stellen das Roß als Totemtier hin. Die wilde Zeugungslust des Tieres, die Leichtigkeit seines Gebärens, mußte den Glauben erwecken, als ob dem Rosse eine größere Lebenskraft und Lebensberechtigung zukam, als dem Menschen.[6]) Die Milch des Pferdes, mit Zimt gemischt, diente dem Araber als Aphrodisiacum. Pelias und Hippothoos wurden von einer Stute gesäugt. Die deutsche Frau hoffte von der Berührung der Stute leichte Entbindung.[7]) Die indische Großkönigin vollzog mit dem eben getöteten Hengste den (nur fingierten) Beischlaf, „um einen Helden-

Pferd als Amme des Menschen.

Pferd in der Volksmedizin (allgemeines).

1) cf Globus Jahrg. 1901, B. 80 S. 201, Anm. 1; Montanus, die deutschen Volksbräuche, Volksglaube und mythologische Naturgeschichte 1858, Seite 163.

2) Kuhn, westphälische Sagen S. 81, Wöste, Volksüberlieferungen S. 57.

3) Archiv für Religionswissenschaft 4, 331.

4) Mündlich aus Pommern.

5) Grohmann, Aberglauben aus Böhmen und Mähren, S. 53.

6) Vgl. Wiener Z. f. Kunde des Morgenlandes, Jahrg. 1902, S. 245, Anm. 1.

7) Globus Jahrg. 1901 B. 80, S. 202; L. Freitag, Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Friedrich-Realgymnasiums zu Berlin. Berlin 1900, S. 71.

sohn zu gebären."[1]) Wenn die norwegische Braut von der Kirche kommt, soll sie schnell den Sattelgurt aufschnallen, damit sie leicht gebäre.[2]) Sodomie war ehemals außerordentlich verbreitet.[3]) Bisweilen wird eine eigentümliche Wechselwirkung zwischen Mensch und Pferd angenommen. Wie man in Brandenburg des Glaubens ist oder war, daß es dem Neugeborenen nütze, wenn man ihn auf ein Pferd setze, so heißt es in Mecklenburg: Wenn man ein neugeborenes Kind auf ein Pferd setzt und es mit demselben auf dem Hof herumführt, haben alle Pferde, die ein solcher Knabe künftig besteigen wird, den besten Dägen (d. h. Gedeihen), und selbst kranke Pferde kuriert er, wenn er sie reitet.[4]) Der Hauptgrundsatz der Homöopathie, Gleiches mit Gleichem zu heilen, wird in eigentümlicher Weise auch auf die Roßarzneikunst angewandt, deshalb werden viele Mittel gegen Pferdekrankheiten vom Pferde selbst entnommen.[5]) Eine besondere Rolle spielt hier wie überall der Schimmel. Er potenziert die Fähigkeiten des Rosses als solchen. Der Chinese Li-chi-shun schrieb Mitte des 16. Jahrhunderts: die weißen Pferde sind die besten für die Medizin. Das Herz eines weißen Pferdes ist, wenn getrocknet, zerrieben und mit Wein gemischt, ein gutes Mittel gegen Vergeßlichkeit.[6]) Diese Lehre fällt um so mehr auf, als im übrigen das Fleisch des Rosses in China als giftig gilt. Nach französischem Glauben giebt es kein besseres Mittel, um das Fieber zu verjagen, als die Milch eines weißen Pferdes.[7])

Schädel des Pferdes als Apotropaion.

Der Kopf des Rosses mag zu zahllosen, sich unserer Kenntnis entziehenden Mysterien in- und außerhalb des alten Deutschlands gebraucht worden sein. Das Falada-Motiv, analog

1) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 78, Anm. 6. Im Râmâyana berührt Kauçalyâ in gleicher Hoffnung den Opferhengst und zu gleichem Zwecke riechen König und Königin den Duft des verbrannten Markes oder des Fettes des Pferdes. Vgl. W. Crooke, the popular religion and folk-lore of northern India² Westminster 1896 cf. 16²) 2, 207. Riechen als verfeinerte Form des Genusses: Globus Jahrg. 1900, B. 78, S. 291, Anm. 14.

2) Liebrecht, Volkskunde 321; vergl. die analogen, dort S. 321 f. aufgezählten Gebräuche.

3) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 78, Anm. 6. Man erwäge ferner, daß leiblicher Contact als Vorbedingung für physiologische oder psychische Beeinflussung galt; daher die Sitte, Kranke zwischen den Beinen des Hengstes oder unter dessen Haut hindurch zu ziehen oder sie mit dem geöffneten Leibe eines noch lebenden Tieres in unmittelbare Berührung zu bringen; Globus 1901, B. 80, S. 201 ff.

4) Dehn, Mecklenburgische Volksbibliothek II, 1845, S. 8; Bartsch, Sagen u. s. w. aus Mecklenburg II, 1880, S. 41 f.

5) L. Freitag 71 f.

6) E. M. Köhler, „Das Pferd in China", in der „Zeitschrift für Pferdekunde und Pferdezucht" 1900, S. 60.

7) Rolland, Faune populaire 4, 195.

der Sage von dem abgeschlagenen weissagenden Haupte des Mimir,[1]) lehrt zur Genüge die kulturgeschichtliche Thatsache der Befestigung rumpfloser Köpfe dieser Tiere zum Zwecke prophetischer Wahrsagung an deutschen Häusern. Der Glaube an die Roßgestalt des Blitzes oder an dessen Pferdeschädel-Form mußte nach dem ersten Grundsatze der Homöopathie die Wichtigkeit des eigenartigen Häuserschmuckes noch erhöhen. So verstehen wir dessen fast prahlerisch erscheinende Befestigung an dem Giebel der Häuser, so die Meinung, daß das Roßhaupt oder sein hölzernes Abbild Insekten aller Art verscheuchen soll; denn das Ungeziefer wird als Inkarnation von Krankheitsdämonen und diese letzteren werden als beständig unterliegende Feinde des Gewittergottes aufgefaßt.[2]) Eine weit darüber hinausragende Bedeutung bekommt aber die erwähnte Sitte durch den außerordentlich alten und verbreiteten Usus der Roßopfer. Der dem Gotte geweihte Leib und Schädel hat eine erhöhte Zauberkraft, seine Aufbewahrung zeigte Göttern und Menschen die fromme Zugehörigkeit zu dem alten Heidendienst, die dankbare Darbringung der edelsten und vielleicht einzigen Habe des Mannes an der Stätte, die ihm nach langem Herumirren in unfruchtbaren Gegenden Ruhe gewährt hat, die feste Konsolidierung des eigenen Heims auf gottgeweihtem Boden. Dort wurden Opfer gebracht, dort düngte man den Boden mit Pferdeleibern, um ihm eine unerhörte Fruchtbarkeit zu geben, dort richtete man das Haupt des Opferrosses als Wahrzeichen des vollendeten Brauches auf. Die weihende und läuternde Kraft des emporragenden Schädels vertrieb die Krankheitsdämonen;[3]) in die Erde gegraben wurde er zu einem Talisman für das auf diesem Grunde errichtete Haus. Der mutige Bursche, der zuerst den Schwanz eines müden Pferdes ergriff, um sich von ihm über Bäche, durch unwegsames Dickicht ziehen zu lassen,[4]) der sich etwa neben diesem auf günstigem Weideplatz niederlegte, hat nicht geahnt, daß solche Stätten zum Ausgangspunkt für die Gründung mächtiger Städte geworden sind.[5]) Der Schimmel spielt auch hier wieder eine besondere Rolle.[6]) Umgekehrt gründete man Wohnsitze da, wo man etwa Pferdeschädel fand. Schon bei der Gründung von Karthago fand sich ein Pferdekopf und wurde als ein günstiges

— als Opferwahrzeichen.

1) Globus, Jahrg. 1901, B. 80, S. 202, Anm. 16.

2) Vergl auch meinen Aufsatz: „Aberglauben auf der Kurischen Nehrung." Globus, Jahrg. 1902 B. 82 S. 237f.; u. s. „Folk-lore" B. IV. S. 6.

3) Hier verweise ich auf den Aufsatz: „Der Tod als Jäger", Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Jahrg. 1903.

4) Vgl. Z. d. V. f. V. Jahrg 1901, S. 406ff.

5) ibid. S. 408f., Nachtrag dazu 1902, S. 382f.

6) Zeitschr. f. Ethnol. 1901, S. 79ff.

Mystische Heiligkeit des Opferleibes.

Zeichen für die Macht und Herrschaft der neuen Stadt angesehen.[1]) Die Opferstätten gelten als ganz besonders fruchtbar.[2]) Die aus dem Skelett des (Opfer-) Rosses hervorwachsende Bohne hat mysteriöse Kraft.[3]) Nach einem altdeutschen Berichterstatter wurden von allen lebenden Wesen männlichen Geschlechtes neun Häupter geopfert, mit deren Blut man die Götter versöhnen wollte. Die Leiber aber hängte man in einem dem Tempel benachbarten Hain auf, der den Stammesmitgliedern als so heilig galt, daß man die einzelnen Bäume infolge des Todes oder der Verspeisung der geopferten Wesen vergöttlichte.[4]) Das alte „Durchschauen" im Sinne des Aberglaubens, das heißt das Hindurchblicken durch einen Gegenstand, dessen individuelle Eigentümlichkeiten man sich dadurch aneignen will, spielt auch beim Pferdeschädel, dessen mächtige Größe auffallen mußte, eine gewisse Rolle.

Pferdekopf in der Volksmedizin.

Ausgeschlüpfte Gänseküchlein muß man in einem Sieb räuchern, und zwar nimmt man als Räucherwerkzeug etwas vom Schwanz eines jeden Küchleins, etwas aus dem Brutneste und einige Dannen von den Gänsen, dann steckt man sie durch die Öffnung eines Skeletts von einem Pferdekopf oder durch einen Eichendopp (Stück Eichenholz mit natürlicher Astlochöffnung). Erblickt sie dann der Fuchs, so erscheinen sie ihm so groß wie ein Pferd oder eine Eiche und er wagt sich nicht daran.[5]).

Heilwirkung einzelner Körperteile des Pferdes.

Krankheitsdämonen aller Art verscheucht man durch den Pferdeschädel.[6]) Ein Pferdekopf unter dem Kopfkissen eines Kranken verscheucht Fieberphantasieen.[7]) Truden und Alpe können durch Pferdeköpfe vertrieben werden.[8]) Getrocknete Stier- und Roßköpfe, unter dem Dache aufbewahrt, schützen gegen Seuchen.[9]) Der Chinese Li-chi-shun lehrte im 16. Jahrhundert: wenn

---

1) Justin 18, 6; Verg., Aen. 1, 446; Schlieben, Pferde des Altert. 62.

2) Globus Jahrg. 1901, B. 80, S. 202, Anm. 19–21.

3) Nach einem mittelpersischen Texte entstehen die Pflanzen aus dem Leibe des toten Urstieres: Bundahish 14. S. B. E. 5, 45ff.; vgl. Horn, persische Litteraturgeschichte 18. Vgl. auch Globus, Jahrg. 1901. B. 80, S. 202, Anm. 21.

4) Adamus Br., de situ Daniae. Seite 144, Freitag 9f.; s. i folg. — Vgl. Lawrence, Magic of the horse shoe 85: in Sussex wurden Körper von Pferden von horizontalen Baumästen herabgehängt, um den Herden Glück zu bringen.

5) Kuhn, Märkische Sagen 381.

6) Vgl. Z. d. V. f. V Jahrg. 1902. S. 384 ff. Nach v. Wlislocki, Volksglaube der siebenbürgischen Sachsen 93 resp 99 soll man eitrige Geschwüre in einem Pferdeschädel baden und als Mittel gegen Kopfschmerzen soll man in einen Pferdekopf urinieren.

7) L. Freitag 74.

8) ibid. 66.

9) Rochholz, Schweizersagen 2, 19. Vergl. Wolf, deutsche Götterlehre 2. Aufl. 1874. S. 90 ff.

jemand an Schlaflosigkeit leidet, so soll er sich den Pferdeschädel als Kopfkissen unterlegen und zu Pulver gestoßene Knochen des Schädels mit Wasser gemischt trinken. Es wird das ihm einen sanften und gesunden Schlaf bringen. Pferdefett befördert den Haarwuchs und giebt eingerieben dem Gesichte einen jugendlichen Glanz;[1]) der Geifer war den Römern ein Mittel gegen Husten.[2]) Den Sekreten des tierischen Körpers, dem Schweiß, Urin, Kot und der Milch des Pferdes wird, weil sie Quintessenzen von dessen gesamter Wesenheit sind, eine eigentümliche Zauberkraft zugeschrieben.[3]) Pferdeschweiß ist ein Mittel gegen Fallsucht, Mondsucht, Trunksucht und Ungeziefer[4]): — sagt der deutsche Volksglaube. In Rußland heißt es: Pferdeharn nütze gegen Rheumatismus, das Magenferment gegen Stiche.[5]) Pferdekot, das alte Hexenmittel, wurde beim Gliederschwamm angewendet.[6]) Gegen Verstopfung hilft Kot von einem Wallach oder einem ganz jungen Hengste.[7]) Gegen Kolik im allgemeinen wurde der ausgepreßte Saft von Kuh- und Pferdemist und Pferdeharn als wirksam empfohlen.[8]) Die Skythen machten zuerst Butter aus Pferdemilch und gaben ihr den Namen, mit welchem diese Erfindung nach Griechenland kam, wo sie von Hippokrates für ein wichtiges Arzeneimittel gehalten wurde[9]) Die Nachgeburt eines Pferdes muß man an einen Baum hängen, denn dann wird das Füllen den Kopf hoch tragen. Sonst wird es sterben oder doch nicht gedeihen[10]). Damit ein Obstbaum gut trage, soll man ihm einige tüchtige Schläge geben oder die Nachgeburt eines Pferdes daran aufhängen.[11]) Wenn aber Hunde die letztere fressen, so werden sie toll.[12]) Dieser Glaube beruht auf der weitverbreiteten Meinung, daß in der Nachgeburt des Menschen oder Tieres wie in der vor dieser ausgestoßenen Frucht ein nach Sonderexistenz ringender Wesenskeim verborgen liege, dem man,

(Fett.)

(Schweiß, Urin, Kot.)

(Milch.)

(Placenta.)

1) Zeitschr. f. Pferdekunde und Pferdezucht 1900. S. 60.

2) Plinius bei Gubernatis, Tiermythen 273. Indische Völker halten den Schaum des Pferdes für ein Mittel gegen die bösen Geister. Crooke[2], 2, 207.

3) Vergl Globus Jahrg 1901, B. 80, S. 203.

4) L. Freitag 71

5) Achundow, die pharmakologischen Gegensätze des Muwaffak, bei Kobert, historische Studien aus dem pharmakologischen Inst. d. k. Univ. Dorpat 3 (Halle a. S. 1893 S. 263 bezw. 143; auch separat).

6) L. Freitag 76, Höfler, Krankheitsnamen-Wörterbuch 169.

7) L. Freitag 84.

8) Fossel, Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Steiermark[2], 1886. S. 117.

9) Siehe die Belegstellen bei Schlieben, Pferde des Altert. 213.

10) L. Freitag 70; s. auch Reg. unter „Pferd". „Nachgeburt".

11) ibid. 106.

12) ibid. 49.

um keinem Gespenst das Leben zu verleihen, so schnell wie möglich den Garaus machen müsse.

(Amniotische Haut.) Vielfach findet sich ähnliches und konträres: Die Haut, in welcher das Pferd im Mutterleib eingeschlossen zur Welt kommt, heißt das Fohlenhemd. Dieses wird in besonderen Ehren gehalten, wird nie weggeworfen und begraben, sondern an der äußeren Wand des Stalles oder der Scheune aufgehängt.[1]) In Frankreich sagt man: wenn ein Füllen eben geboren ist, so hat es seine Milz im Munde. Ein unfehlbares Mittel, ein Pferd unermüdlich zu machen, besteht darin, daß man dieselbe zurückbehält, aber man muß keine Zeit verlieren, denn das Füllen schluckt sie gleich zuerst herunter.[2])

(Zahn.) Pferdezähne, die man bei sich trägt, verhüten Zahnweh. Setzt man zahnende Kinder auf ein Pferd, so zahnen sie rasch und schmerzlos.[3]) Die im Vorhergehenden erwähnte Sitte, Neugeborene auf ein Pferd zu setzen, findet in dieser Anschauung eine weitere Wurzel.

(Fleisch.) Das Fleisch des Pferdes war den Indogermanen ein bekanntes Nahrungsmittel. Die Semiten verabscheuten es im allgemeinen.[4]) Der weitreichenden Analogie wegen, die zwischen Pferd und Esel und ihren Rollen im Völkerglauben besteht, ist es erwähnenswert, daß bei den Alten Eselsfleisch gegen Schwindsucht, gegen das Ausfallen der Haare, Eselsmist und Rosenöl von den damaligen Ärzten gegen Schwerhörigkeit empfohlen wurde.[5])

(Hufeisen.) Vielfach wird des Roßes Hufeisen zu Heilzwecken verwandt. Der Huf des edlen Tieres hat stets die Bewunderung der Menschen hervorgerufen. Bei besonders edlen und durch den Mythus verklärten Pferden hat er Dämonen vernichtende Kraft. Hier ist vorzüglich an das die Nachtunholde tötende Blitz-Roß zu denken. Im deutschen Volksaberglauben hat ein Hufeisen, das man unter das Kopfkissen eines Kindes legt, die Fähigkeit, Krämpfe zu stillen.[6]) Ist eine Kuh verhext, so wird sie wieder melk, wenn die Hausfrau ein Hufeisen in das Feuer legt und etwas von der spärlichen Milch darauf träufelt.[7]) Aus den Nägeln eines alten Hufeisens oder verwesten Sarges schmiedet man noch heute zu Röllshausen und Unterrosphe die

1) Kolbe, hessische Volkssitten und Gebräuche. 1888. S. 107.
2) Rolland, Faune populaire 4, 194.
3) ibid. 71; vgl. Zeitschr. d. V. f. V. Jahrg. 1902 S. 385 f.
4) S. Register unter „Pferdefleisch".
5) Schlieben, Pferde des Altertums 71, Plin., nat. historia 28, 11, 46 und 48; Älian, de nat. animalium 11, 35.
6) L. Freitag 71. S. zu diesem Abschnitt: Z. d. V. f. V. Jahrg. 1902. S. 386 f.
7) L. Freitag 73.

Fingerringe, welche in der Schwalm sowie in ganz Oberhessen gegen Krämpfe und Gicht getragen werden.[1]) Zerbrochene Hufeisen vergräbt man in einem Stalle, um die Hexen vom Pferde fernzuhalten.[2])

(Schweif.)

Von besonderem kulturgeschichtlichen Interesse ist die früh aufgekommene Verwendung des Roßschweifes zu Reinigungszwecken. Der Kampf gegen die auf dem menschlichen Körper parasitär lebenden Insekten mag eine der Hauptaufgaben ungeheuer langer Perioden in der Geschichte des homo sapiens gewesen sein. Wie in den ältesten bekannten Menschenwohnungen, den unterirdischen Höhlen, das herumkriechende Ungeziefer dem Boden ein eigenartiges Leben zu geben schien, wie die Abwehr gegen dasselbe zu den Religionsgeboten sämtlicher alter Kulturvölker gehörte[3]) und von einer Schwierigkeit war, die wir bei der modernen Ausbildung unserer pharmaceutischen Specifica uns kaum vorstellen können[4]), so richtete man wohl schon sehr frühzeitig sein Augenmerk auf jene Wesen, denen die Natur mit der gleichen Plage die Mittel, sich ihrer zu erwehren, verliehen hatte. War doch das Zusammenleben des Menschen mit manchen Tieren der vornehmste Grund der fabelhaften Verbreitung mancher Insekten unter den ersteren. So hausten zum Beispiel die alten Ägypter mit manchen Affensorten an gemeinschaftlichen Stätten.[5]) Wie sollte nicht unter solchen Umständen die eigentümliche Flohjagd dieses Tieres ein Ideal der menschlichen Reinlichkeitsbestrebungen geworden sein? Wirklich zeigen uns alte Bilder eine Herde von Indianern, die einander lausen. Das Pferd, des Indogermanen nächster Freund und des Menschen reinlichster Genosse, mußte mit seinem langen, prächtigen Schweif seines zweibeinigen Herrn wohlbegründeten Neid erwecken. So wurde das Tier seiner Zierde beraubt und der Wedel, ja selbst seine einzelnen Haare allmählich zum mystischen Mittel, Ungeziefer durch bloßes Bei-sich-führen zu vertreiben, wie türkische Große den Roßschweif als Zeichen ihrer Würde sich auf das Grab setzen lassen: — ganz analog dem indischen Sonnenschirm, dem Symbol der Königsherrschaft, dessen Handhabung die stete dienende Arbeit mehrerer Menschen voraussetzte und deshalb als-

---

1) Kolbe, hessische Volkssitten und Gebräuche. 1886, S. 106, L. Freitag 72.

2) v Wlislocki, Volksglaube u. s. w der siebenbürgischen Sachsen 50.

3) Ich erinnere namentlich an das Gebot, sich zu waschen und zu rasieren, bei Juden, Indern und Ägyptern, deren letzterer Leben diese Thätigkeit großenteils ausfüllte; cf. Herodot 2, 37.

4) Bis zum Ausgang des Mittelalters fanden sich in den Augenbrauen adliger Damen Läuse. Von deren Häufigkeit und Hartnäckigkeit bei den alten Ägyptern handelt: Archives de Parasitologie Jahrg. 1901, S. 522.

5) ibid. 515 f.

bald zum Regal wurde. In den den Körper belästigenden Insekten sah man mit Recht gefährliche Krankheitsgeister. So diente das neue Schutzmittel zugleich dazu, böse Geister zu vertreiben.[1]) Bereits der Veda zieht eine Analogie zwischen dem die Feinde vertreibenden Gott Indra und einem mit dem Fliegenwedel bewaffneten König.[2]) Dieses Bild ist in der Karrikatur bis heute modern geblieben

Pferd als menschlicher Ahn.

Auf der leiblichen Zusammengehörigkeit von Roß und Reiter, wie sie sich auf den vielfachen Nutzanwendungen aufbaute, die beide mit einander verknüpften, basiert eine ganze Gruppe ideeller, beide Teile einigender Bande. Wir sprachen von der Verbreitung der Sodomie. Mag nun das menschliche Weib den unzüchtigen Umgang mit dem Hengste pflegen oder die Stute berühren, um deren Fruchtbarkeit und leichte Entbindung zu erlangen, mag der Mann die Milch einer Stute trinken, die er nach seinem Glauben vielleicht geschwängert hat: — immer ist es der Mensch, der sich des Tieres gepriesene Gabe anzueignen sucht und zu ihm dadurch in ein Pietätsverhältnis tritt. Das Roß wird zum menschlichen Ahn. Mit einem Schlage war dadurch die ganze Summe der den Ahnenwesen zuerteilten Attribute: Weisheit, die Gabe der Prophetie, der Verkehr mit Geisterwesen, gemäß der Gedankenrichtung der alten Zeit dem Rosse zuerkannt. Die Belehnung mit allen menschlichen Gaben, wie denen der Rede, des menschengleichen Gefühlslebens, der menschlichen Intelligenz, war die natürliche Vorbedingung der Veneration des Pferdes als eines Ahnenkultwesens.

Pferde reden.

Häufig wird deshalb in Märchen und Sage das Roß redend eingeführt.[3]) Nicht minder redet es im deutschen Sprichwort[4]), im Volksglauben und in der Fabel. Dem Schimmel kommt auch diese Gabe des Pferdes in erhöhtem Maße zu. Hexen, die sich in Schimmel verwandeln, reden[5]). Solche Frauenwesen sind ursprünglich Walküren, die, wie ihr Vater Wotan, ohne das Roß undenkbar waren[6]). Zugleich haben wir in den berittenen und in ihr Reittier sich verwandelnden Wei-

---

1) Siehe Globus, Jahrg. 1901, B 80, Seite 204 Anm. 65.

2) Arch. f. Religionsw., Jahrg. 1903.

3) Z. d. V. f. V., Jahrg. 1901, S. 410 ff.; sogar in der ungarischen Sage bekannt: Wolfs Z. f. d. M. u. S. 2, 276. — Nach Kitze, Das Roß in den altfranzösischen Artus- und Abenteuer-Romanen, Diss. Marburg 1888, in den Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der romanischen Philologie. Veröffentlicht von E. Stengel, Nr. 75 S. 44, versteht im altfranzösischen Abenteuerroman das Roß die Sprache seines Herrn. Der Hengst Dulcefal versteht menschliche Rede (vgl. Babiëça).

4) L. Freitag 77.

5) ibid. 48.

6) S. Reg. unter „Walküre“.

dern vielfach pathologisch veranlagte Individuen zu sehen. Wie die Lykanthropie geographisch so weit verbreitet ist wie der Wolf selbst[1], wie die Tigranthropie in Bengalen[2]) und die Kynanthropie z. B. im alten Griechenland[3]) grassierte, so haben wir in dem elementaren Trieb der Hexen, „drücken zu gehen" und dabei sich selbst in Pferdegestalt zu verwandeln oder andere Wesen wie Pferde zu reiten[4]), eine Hippanthropie zu sehen, deren typischer Zug, die baldige Rückverwandlung in Menschengestalt unter Zurückbleiben einiger tierischer Bestandteile, namentlich der charakteristischen Füße,[5]) bedeutsam hervortritt. Daß die ganze Gruppe dieser die Wesen- und Erscheinungsgrenze zwischen Tier und Mensch verwischenden Ideen perverse Sexualempfindungen ausgelöst haben muß. und schauerliche Orgien die Folge gewesen sein müssen, ist unbezweifelbar. Weit wichtiger als die Gabe der Rede[6]) ist als Erweis für die völkerpsychologische Thatsache der Einheit von Roß und Reiter deshalb ein Sagenzug, der uns von dem gleichzeitigen Auftreten beider, dem gleichzeitigen Verschwinden von der Weltbühne

Hexen als Hippanthropen.

1) S. meinen Aufsatz: „Tod als Jäger", Z. d. V. f. V., Jahrgang 1903.

2) Der Glaube von der Verwandlung Einzelner in Tigergestalt findet sich als subjektive Wahnidee und objektiv vorhandener Aberglaube im modernen Bengalen in großer Verbreitung; cf. W. H. Roscher, das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlich sächsischen Akademie der Wissensch. B. XVII, 3, S. 19. Die „Menschtiger" des Veda, die als Verrückte galten und in den Wäldern als deren Schrecken ehemals herumliefen, waren, wie schon Oldenberg, Religion des Veda 84 vermutete (der sie zu den werwolfähnlichen Wesen rechnete), sicherlich Tigranthropen, so daß die Wahnidee dadurch als ungeheuer alt gekennzeichnet wird. Abermals ergiebt sich aus ihrer Nennung in diesen vedischen Texten ein schwerwiegendes Moment für deren Entstehung in Bengalen.

3) Vgl. Roscher a. a. O. S. 1 ff.

4) S. die typische Erzählung Z. d. V. f. V., 1902, S. 22 f.

5) Schon Grimm macht darauf aufmerksam, daß häufig die Füße die ursprüngliche Tiergestalt verraten. Sie werden deshalb sorgfältig verborgen. Bei den Hexen bleiben die blanken Hufeisen zurück: Z. d. V. f. V., Jahrg. 1902, S. 21 f.

6) Die Lebenskraft der alten Ideen tritt bei naiven Individuen in Zeiten großer psychischer Erregungen immer wieder hervor. Wie die Helden der deutschen und griechischen Sage mit ihren Pferden Gespräche führen, (Z. d. V. f. V. Jahrg. 1901. S. 410 ff.), so sagt der greise Krieger in dem bekannten Gedicht „der alte Hans" von Weidemann:

„Oft, wenn ich Posten stand in der Nacht,
Von eisigem Sturme durchschaudert,
Dann hab' von vergangner Gefahr und Schlacht
Ich gern mit dem Pferde geplaudert.
Und verstanden hat's mich, das sag' ich hier,
Es kehrte die hellen Augen nach mir
Und nickte so freundlich und klug als sei
Seine Antwort: „da war ich ja auch dabei.""

und der gleichartigen Befruchtung berichtet. Es muß indes erwähnt werden, daß die hierher gehörigen Berichte immer nur einzelne Individuen ins Auge fassen, niemals ganze Gruppen. Nur der Held der Sage war von seinem Tiere unzertrennlich, der gemeine Mann mochte es wechseln. Aber eben mit Helden, mit Halbgöttern, füllte die Sage eine vergangene Welt aus und die sich um sie gruppierenden Vorstellungen bilden eine gedankengeschichtliche Einheit. Wir nennen nur Bajart, durch dessen Wahl Reinold erst zum Helden, nach dessen Tode er zum Mönch wird. Rustem ist im persischen Epos mit Rehsch verwachsen. Beide leben 500 Jahre. Dem riesenhaften Manne entspricht das gewaltige Tier. Bei Suhrābs, des gleichwertigen Rustem-Sproßes, gleichartiger Rossewahl wird ebenfalls ein unvergleichliches Tier bevorzugt, und zwar fällt das Los auf das von Rehsch und noch dazu gleichzeitig mit Suhrāb erzeugte Hengstfüllen[1]). Das Motiv der gleichzeitigen Zeugung wiederholt sich in der Alexandersage: in der Nacht, in welcher Alexander der Große geboren ist, hat auch eine edle Stute im Marstall ein Füllen, ein Schimmeltier, geworfen, das dem jungen Helden dadurch wie vom Schicksal bestimmt ist[2]). In einer schottischen Sage geht folgende Prophezeiung in Erfüllung[3]): „Hier sind drei Getreidekörner für dich, die du deinem Weib in dieser Nacht geben sollst, drei für deine Hündin und drei für deine Stute. Diese drei aber sollst du in die Erde hinter deinem Hause pflanzen, und wenn die Zeit um ist, so wird dein Weib drei Söhne, die Stute drei Füllen, die Hündin drei Junge haben und drei Bäume werden hinter deinem Hause wachsen, und die drei Bäume werden ein Zeichen dafür sein, daß, wenn einer deiner drei Söhne sterben wird, einer der drei Bäume verwelken wird.“ Hier zeigt sich mit außerordentlicher Klarheit der Parallelismus zwischen Pflanze, Tier und Mensch, das Samenkorn als Zeugungsmittel aller drei Stufen der Welt des Lebens.[4]) Man

Held und Pferd betreten und verlassen zugleich die Weltbühne.

Held und Pferd gleichartig befruchtet.

1) Schahnāmāh P. II, 87 beschreibt das von Suhrāb gewählte Roß so: „ein Brauner, stark wie ein Elephant, flüchtig wie ein Vogel, eine Brust wie eine Gazelle, wie ein Fisch im Wasser (munter); fähig, ihm die schweren Waffen zu tragen.“ Im altfranzösischen Roman wird Bondifer, das Pferd des Sultans, folgendermaßen beschrieben: es hat einen schneeweißen Körper und mitten auf der Stirn seines roten Hauptes springt ein spitzes, scharfes Horn hervor; einen ganzen Tag kann es zwei Ritter in voller Rüstung tragen, schneller als ein Fisch durchschwimmt es einen Strom und im Laufe gleicht es dem dahinbrausenden Sturme. Um keinen Preis in der Welt würde der Sultan dieses wertvolle, bei drohender Gefahr zur Rettung seines Herrn hochgeeignete Roß hingeben: Kitze S. 15.

2) Schāhnāmāh P. V, 59.

3) Campbell, Popular tales 1,72.

4) Pferde bekommen nicht minder als Menschen parallele Lebensblumen.

vergleiche die Sage von der goldhaarigen Stute Gwri und Setanta[1]), ferner die Erzählung von dem indischen Nationalheiligen Gūga Pīr, der auf seinen Wunsch samt seinem schwarzen Rosse von der Erde verschlungen wurde. Von diesem Rosse wird folgendes erzählt: Gūga hatte keine Kinder. Als er dieses seiner Schutzgottheit klagte, erhielt er von ihr zwei Gerstenkörner, von denen er das erste seiner Frau, das zweite seiner berühmten Stute gab, die ihrem Träger darauf ein Füllen gebar und daher Yavādiyā, d. h. „von einem Gerstenkorn belegt" („befruchtet") genannt wurde. Dieser Name wurde daher zum Lieblingsnamen für das Schlachtroß eines Rajputen[2]). — Bedeutsam ist hier wie überall die Belehnung des Leibrosses mit einem **Eigennamen** als klarster Beweis für den Glauben an dessen Individual-Seele[3]).

Pferd trägt Eigennamen,

In einzelnen hervorragenden Tieren steigern sich die menschenähnlichen Eigenschaften durch den Umgang mit ihren großen Reitern bis zur Menschengleichheit[4]) und darüber hinaus. Das Roß Cäsars soll menschenähnliche Vorderfüße besessen haben.[5]) Das Tier teilt die menschliche Intelligenz: Bajart und Alsvidhr werden klug geschildert[6]); und die menschlichen Affekte: Grani schnaubt laut und senkt den Kopf zur Erde, als sein Herr gefallen ist.[7]) Xanthos und Balios senken die blühende Mähne und **weinen**[8]) um des Patroklos Tod. Die romantische Litteratur von Irland liefert den Beweis für das ehemalige Vorhandensein eines Pferdekultus in diesem Lande und die Tradition kennt Pferde, die mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet sind.[9]) In den mittelalterlich-indischen Erzählungen des **Soma**-

— zeigt menschenähnliche Attribute.

1) Das von **Crooke** a. a. O[2], 1, 212 zu gleichem Zweck gegebene Citat: „**Rhys**, Lectures 502", ist aber falsch.

2) yavadiya von **Crooke**[2] 211 f., der diese Sage erzählt, falsch übersetzt mit „barley-born"; von **Steel**, Indian Antiquary, 11, 24 verbessert in „barley-given," „durch das Weizenkorn befruchtet": wörtlich: „ein W. als Anfang, als Fötus, habend."

3) Vergl. „Individualismus im Ahnenkult", Z. f. Ethnol. Jahrg. 1902 S. 49 ff.

4) Ich denke hier speciell an die schöne Fabel von dem Hunde, der zusammen mit den Siebenschläfern in der Berghöhle lag und als Mensch aus ihr herauskam; z. B. bei Sa'dî, Gulistan.

5) **Hahn**, Haustiere S. 189 erklärt diese Eigentümlichkeit echt naturwissenschaftlich, aber philologisch höchst unwahrscheinlich als Atavismus aus dem Hipparion. Wahre Orgien feiert diese Erklärungsmethode in dem ganz eigentümlichen Buch von **Schatz**, „Die griechischen Götter und die menschlichen Mißgeburten", Wiesbaden 1901. Es ist zu erwägen, daß die Centauren eines älteren Typus menschliche Vorderbeine haben.

6) **Grimm**, Myth. [4], 2, 546.

7) **L. Freitag** 8.

8) Il. 17, 426 ff.

9) **Lawrence** 72 f.

deva finden wir den König im Gespräch mit seinen treuen Rossen, der sie um ihre Hilfe in der Gefahr bittet.[1]) — Das Pferd ist das einzige Tier, das es zu einer Art von mythischen Genealogien gebracht hat.[2]) Laomedon erhielt von Zeus göttliche Pferde, von welchen Anchises seine Stuten belegen ließ. So gewinnen die Rosse des Aineias eine geheiligte Abkunft.[3]) Der griechische Glaube an unsterbliche Pferde als Erzeuger gewaltiger Rosse korrespondiert mit dem bei diesem Volke so verbreiteten Glauben an Göttersöhne. — Von der Rossewahl des jungen Helden giebt das persische Nationalepos ein prächtiges Beispiel in der Körung des Rehsch, des Streitrosses von Rustem. Sämtliche Herden des Großvaters werden dem jungen Streiter vorgeführt Dieser streichelt jedem einzelnen Rosse über den Rücken und drückt ihm dabei durch seine gewaltige Kraft den Bauch bis auf den Boden herunter. Da kommt eine Schimmelstute mit einer Brust wie eine Löwin und kurzen Fesseln, die Ohren (spitz) wie Dolche, Brust und Schulter stark, die Weichen schmal. Hinter ihr ein Füllen, seit drei Jahren sattelgerecht, dessen Hinterkeulen und Brust so breit, wie die seiner Mutter sind, rotbraun-scheckig, mit einem Ochsenschwanz, schwarzen Hoden, wild, stahlhufig. Sein Leib war bunt von unten bis oben wie rote Rosen auf Saffran. Die Spur eines Ameischens sah es auf schwarzem Wolltuch in finsterer Nacht zwei Parasangen (12 km) weit. An Kraft ein Elephant, an Höhe ein Eilkameel, an Wucht wie der Berg Behistûn (u. s. w. V. 131 ff.). Rustem will sich nun das Fohlen mit dem Lasso wegfangen, da — doch — u. s. w. Bajart wird im deutschen Roman auf ähnliche Art erlesen. Nur der Held vermag das ihm vom Schicksal bestimmte Roß zu zähmen. Es gehorcht ihm meist ohne Weiteres (so der ungarische Tátos dem Taltos, das Heldentier dem Helden, die schon ihrem Namen nach ursprünglich mit einander identisch sind) oder erst nach längerem Kampfe: so Grani dem Sigurd,[4]) Bajart dem Reinold[5]). Das vertraute Verhältnis von Roß und Reiter zu einander ist nicht nur der deutschen Sage bekannt: wie im altgriechischen Epos füttert im ungarischen Märchen der Held sein Leibroß selbst.[6]) Wenn es dem Reiter in der ungarischen Heldensage gut ergeht lebt auch das Pferd in Freuden, denn sie betrachten sich wie verschwistert.[7])

Des Heldenrosses Körung

1) K. S. S. bei Tawney, II, 593: Crooke [2], 2, 205.
2) Vergl. S. 76 Anm. 4.
3) Buchholz, Homerische Realien, I, 2, 174 ff.
4) W. Grimm, D. d. Heldensage, [1], 84, 382.
5) „Die Haimonskinder", herausg. von E. Bachmann, Tübingen 1895, S. 35.
6) J. W. Wolf, Z. f. d. M. u. S., 2, 284.
7) ib. 2, 276.

Pferd prophetisch; erteilt Omina.

Die Gabe der Prophetie ist dem Rosse als geheiligtem Ahnenwesen in doppelter Hinsicht eigen: man entnimmt ihm Omina oder betrachtet es als bewußten Orakelspender.[1]) Die erstere Form der Zukunftserschließung ist namentlich in germanischen Liedern, aber wahrscheinlich auch in Indien als Staatsinstitution bekannt gewesen. Dem Freyr waren Pferde geheiligt, die man in dem geweihten Umkreis seiner Tempel hielt.[2]) Auf den klassischen Bericht des Tacitus, nach dem man aus dem Wiehern von weißen Rossen die Zukunft erschloß, haben wir an anderem Ort hingewiesen.[3]) Bei den heidnischen Ungarn erfreute sich das Roß Tátos großer Verehrung: es spricht, kennt die Gedanken seines Herrn, sieht die Zukunft und versieht seinen Herrn mit Rat und That. Sein Zaubergeschenk ist ein Zügel. Auf ein Zauberzeichen erscheint es, um ebenso rasch wieder spurlos zu verschwinden; und da kennt es keine Hindernisse; denn es hat goldene Hufe mit Demantnägeln beschlagen; es muß ja die hohen Glasberge, die das Elfenreich gegen alle Welt abschließend umgeben, übersteigen. Der Tátos war das zu Gottesdiensten, Opfern, Weissagungen bestimmte, in dem idház (= Tempelhofe) unterhaltene Pferd.[4]) — Unter den Slaven verehrten speziell die Anhänger des Kultus des Triglav zu Stettin wie zu Arkona ein heiliges Pferd. Es war ein schwarzes, wohlgenährtes, großes Roß. Niemand durfte es besteigen und der eine der vier Tempelpriester war verpflichtet, für dasselbe zu sorgen. Wenn der Priester sich anschickte, eine Reise zu machen, so legte man auf den Boden neun Lanzen, die von einander einen Fuß weit entfernt waren. Das Pferd war gesattelt und aufgeschirrt. Der Priester hielt es am Zaum und ließ es in beiden Richtungen dreimal den zwischen den Lanzen befindlichen Zwischenraum durchmessen. Wenn es dabei die Lanzen nicht berührte, so war dies ein glückliches Vorzeichen, und man unternahm die Expedition. Andernfalls verzichtete man darauf.[5]) In Indien brachte man beim Roßopfer den jungen Hengst zum Wiehern, indem man ihm Stuten zeigte. Wahrscheinlich liegt dabei die Provokation eines günstigen Orakels vor, ein Prototyp der List, die Darius zum Könige machte.[6]) Dem modernen Indien ist die Verehrung von Pferden nicht unbekannt:

---

1) Z. d. V. f. V. Jahrg. 1902 S. 383.

2) Mogk, Grundriß f. germanische Philol. ², 3, 322; Hopf, Thierorakel und Orakelthiere, 69; Grimm, Myth. ⁴, 2, 547.

3) Z. f. Ethnol. Jahrgang 1901, S. 80 f.

4) Kohlbach, Archiv f. Religionsw. 2, 333 f.

5) L. Leger, la mythologie slave, Paris 1901, S. 138. Über das weiße Pferd des Swantowit s. ibid. 83 ff.

6) Z. d. V. f. V. Jahrg. 1901, S. 409 f.

die Palliwāl-Brahmanen von Jaysalmer verehren den Zaum eines Pferdes, was, wie Oberst Tod annimmt, den scythischen Ursprung der alten Kolonisten beweist, die zugleich Reiter und Nomaden waren. Rosseverehrung findet sich im Glauben der Buddhisten von Yunān, die diesen zweifellos aus Indien entlehnten.[1]) Im westlichen Indien ist diese Kult-Form gewöhnlich. Sie spielt die Hauptrolle beim Dasahra-Fest. Manche Rājput Bhīls verehren eine Gottheit, die man Ghorādeva nennt, als steinernes Pferd; die Bhātiyas verehren beim Dasahra ein thönernes Pferd und die Ojha Kumhārs errichten ein thönernes Pferd am sechsten Tage nach einer Geburt und lassen das kleine Kind es verehren. Aus Lumpen hergestellte Pferde (rag horses) werden an den Gräbern der Heiligen zu Gujerāt dargebracht. Die Kunbis waschen ihre Pferde an dem Dasahra-Tage, schmücken sie mit Blumen, opfern ihnen ein Schaf und spritzen das Blut über sie. Die Draviden pflegen thönerne Pferde den Lokalgottheiten darzubringen. Die Gonds haben eine Pferdegottheit in Kodapen und verehren beim Beginn der Regenzeit außerhalb der Dörfer ihr zu Ehren einen Stein. Ein Gondpriester opfert das irdene Bild des Tieres und eine junge Kuh und sagt: „Du bist unser Beschützer! Beschütze unsere Ochsen und Kühe! Laß uns in Sicherheit leben!“ Dann wird die junge Kuh geopfert und das Fleisch von den Verehrern gegessen. Der Devak oder Ehebeschützer von einigen Dakkhin (Dekkhan?) = Stämmen ist ein Pferd.[2]) — Der heutige deutsche Volksglaube entnimmt dem Rosse Omina. Träumt ein weibliches Wesen von braunen Pferden, so bedeutet das einen Freier.[3]) Gewöhnlich gilt das Gleiche, wenigstens in germanischen Gegenden, von den Pferden im allgemeinen und speziell vom Schimmel.[4]) Die Zeit der zwölften Stunde, in der sich ja das ganze Geisterreich öffnet, potenziert die Gaben des Rosses. Namentlich in der Neujahrsnacht besitzt es das Vermögen der Sprache und Prophetie.[5]) Schon die alten Esthen erschlossen aus ihm in dieser Zeit, sowie in Krankheitsfällen, die Zukunft.[6]) Das Faladamotiv, der Mythus von dem sprechenden und Rat erteilenden Haupte, ist speziell deutsch, wenngleich in seinen Grundgedanken

---

1) cf. Lubbock, Origin of Civilisation. Übers. Jena 1875, S. 275; Anderson, Expedition to Western Yunan viâ Bhamô, S. 115.

2) W. Crooke, 2, 208.

3) Lemke, Volkstümliches in Ostpreußen I, 1884, S. 86; L. Freitag, 60. Träumt man von einem roten Pferde, so erreicht man sein Ziel: mündlich in Ostpreußen.

4) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 84.

5) L. Freitag 53 ff., Z. d. V. f. V. Jahrg. 1902, S. 383.

6) Isidor, orig. 12, 1, 44.

auf allgemeinen Völkeranschauungen aufgebaut.[1]) Die bekannte Ilias-Stelle,[2]) nach der das eine der Rosse des Achill diesem den Tod voraussagt, möchte ich nicht unbedingt zur Darstellung von Völkeranschauungen verwerten.

Pferd trägt die Seele des verstorbenen Herrn.

Außerordentlich vielseitig und zahlreich waren die Beziehungen, welche man zwischen Roß und Tod konstruierte. Da, wo man die natürliche Konsequenz der unbedingten Zusammengehörigkeit von Roß und Reiter, die Mitgabe des ersteren in das Grab des letzteren, nicht zog, mußte das Tier mit der Seele seines Herrn belastet erscheinen, die begriffliche Einheit beider in der Form des Glaubens an das Vorhandensein der realen Einheit sich ihr Recht verschaffen. Wie aber der einzelne Tote von seinem Tiere in die andere Welt mitgenommen oder auf ihm haftend geglaubt werden konnte — typisch für diese Idee ist der kirgisisch-persische, schon im Schâhnâmäh nachweisbare Brauch, den Sattel des „verwaisten Rosses" zum Zeichen seiner Unbesteigbarkeit umzukehren[3]) — so wurde der Tod als solcher, oder der Teufel — spätgebildete Abstraktionen aus den Erscheinungen des Sterbens einzelner[4]) — als Seelenräuber auf dem Rosse daherjagend gedacht[5]). Sämtliche Todes- und Krankheitsdämonen reiten daher Pferde, namentlich Schimmel oder Rappen. Der Pestreiter sitzt auf einem grauen Schimmel und sie beide werfen keinen Schatten[6]). Einer sehr allgemeinen Idee zufolge können Krankheiten auf Pferde übertragen werden. Zur Zeit von Viehseuchen grub man in deutschen Gegenden ein lebendiges Pferd unter die Stallschwelle ein, um so die anderen zu schützen. Ganz ähnlich ist der arabische Brauch, zur Pestzeit ein Kameel durch alle Stadtviertel zu führen, damit es die Krankheit auf sich nehme; es dann aber an einem geweihten Orte zu erwürgen und sich einzubilden, die Seuche mit einem Schlage vernichtet zu haben.[7]) Es liegt dabei offenbar die alte Opferidee zu Grunde: man erwürgte ein einzelnes Individuum, um die Mehrzahl zu retten.

— trägt Todes- (Krankheits-) Dämonen.

Zu den Krankheitsdämonen ist nur in gewissem Sinne die

1) Mogk, Grundriß d. germ. Philol. ², 3, 381; Am Urquell 3, 59 f.; 87; Liebrecht, Volksk 280 ff.

2) Il. 19, 404—417.

3) Z. d. V. f. V. Jahrg. 1902 S. 16, Anm. 2.

4) Der erste Tote übernimmt die Rolle des Todes, führt ins Jenseits. Die Verstorbenen (Zwerge, die Keren u. s. w.) entrücken die Überlebenden in gleicher Funktion.

5) Z d. V. f. V. Jahrg. 1902 S. 14 ff., 380. — Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901 S. 68.

6) Geister werfen keinen Schatten. S. Arch. f. Religionsw. Jahrg. 1902 S. 26 f. Zingerle, Sagen, Märchen u. Gebräuche aus Tirol 5.

7) Wellhausen, Reste arab. Heident. 162 Anm. 4.

Mahr zu rechnen,[1]) die, einem kolossal verbreiteten Glauben nach, die Pferde reitet, so daß sie in der Nacht schnauben und prusten. Gewiß wird kein Uneingeweihter sich nachts einem Pferdestall nähern können, ohne sich eines Schauders zu erwehren. Das gewaltige Tier rasselt fast unaufhörlich mit der Kette, stampft und schnaubt, als ob es eine schwere Arbeit verrichte. Sehr wenige Stunden Ruhe sind ihm genügend. Oft schwitzt es und wird des Morgens schweißübergossen vorgefunden. Seine Kammhaare sind dann bisweilen so arg verwirrt, daß sie nicht geglättet werden können. Alle diese Erscheinungen werden dem Wirken der Hausgeister zugeschrieben, die als schützende und doch wiederum zugleich neckisch-launenhafte Ahnenwesen manches kleine Unheil stiften, aber auch liebevoll für die Pferde, speziell für Schimmel[2]), sorgen, sie sogar nachts unbemerkt füttern und vorwitzige Jungen mit Ohrfeigen abstrafen[3]). Da die Mahr sehr klein ist und bekanntlich in den verschiedensten Gestalten auftritt,[4]) so durchsucht man die Kammhaare des Tieres. Bisweilen hängt sie dort als Nadel[5]). Oder man pflöckt sie, indem man durch ein kleines Loch ein Kammhaar in einen Pfahl hineinzieht und es dort verkeilt, in das Holz des Pfahles ein[6]), oder man schlägt drei Tage hinter einander dreimal zwei Steine über die Mähne des Pferdes, so daß es Funken giebt, oder man flicht sieben Tage hintereinander sieben Zöpfe oder drei Tage hintereinander drei Kreuzknoten[7]).

Entführendes Geisterroß.

Zu jenen Märchenmotiven, die wir, ohne den Thatsachen Gewalt anzuthun, nicht in ein bestimmtes Schema bringen können, sondern als solche hinstellen müssen, gehörten die Sagen von den durch die Luft fliegenden und ihren Reiter mit Blitzesgeschwindigkeit an einen anderen Ort versetzenden Tieren, speziell Rossen[8]). Wir erinnern an das fliegende Pferd von 1001 Nacht,

---

1) Vgl. Z. d. V f V. Jahrg. 1902 S. 18 f., 377 ff. Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901 S. 69 f. Noch erwähne ich die interessante Stelle aus Shakespeares „Romeo und Julia" Akt I, Scene 4: „Ebendiese Mab,
Verwirrt der Pferde Mähnen in der Nacht
Und flicht in struppges Haar die Weichselzöpfe,
Die, wiederum entwirrt, auf Unglück deuten."
Auch nach süddeutschem Aberglauben ist es verboten, die Mahr-Zöpfe zu lösen.

2) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901 S. 70.

3) Bartsch, Mecklenb. Sag. S. 230

4) Hier weise ich auf die großen Sammlungen bei Laistner, Rätsel der Sphinx hin.

5) Eine sehr realistische Sage! Denn eine Nadel macht das Tier natürlich unruhig.

6) Am Urquell 1891 Heft 7; s. a. L. Freitag 66 ff.

7) Ostpreußischer Brauch.

8) Vgl. Z. d. V. f. V. Jahrg. 1902, S. 388 f.

eine Figur des ursprünglich indischen Sagenschatzes; wir gedenken auch des Rittes, den Muhammad von Mekka nach Jerusalem auf seinem Borâq (August Müller, Islam Berlin, 1885 S. 85 f.) machte, und vergegenwärtigen uns, daß das indische Motiv samt einer Reihe verwandter Vorstellungen auch in das europäische Volkstum Eingang gefunden hat.[1]) So wird es wahrscheinlich, daß die begrifflich und geographisch streng abgrenzbare Idee von einem frei umherlaufenden, einen beherzten Burschen gern auf den Rücken nehmenden Pferde, das plötzlich zu riesigen Dimensionen anschwillt und sich hoch in die Lüfte begiebt, um den Waghalsigen abzuwerfen, aber unbeschädigt auf dem Boden liegen zu lassen: — daß dieser eigenartige Sagenzug[2]) aus indischen Fabeln geschöpft ist. Alle Zusätze, die er in Tirol und der Schweiz erfahren hat — die Berichte von des Rosses dämonischen, tellergroßen Augen, seinem Feuerschnauben u. s. w., namentlich aber von seiner todbringenden Nähe — mögen sekundärer Natur und den Einflüssen des Katholizismus, vermischt mit den populär gewordenen Sagengestalten von einzelnen Seelen entführenden Rossen,[3]) entsprungen sein. Das Götterroß, das weiße Pferd der Idesfelder Hardt, rennt nächtlich feuerschnaubend an den Totenhügeln hin, springt Vorübergehenden todbringend auf die Schulter, und daher stammt auch das Sprichwort: „gefürchtet wie ein weißes Roß auf der Heide", oder: „wie ein Hagroß".

Pferd als Pfadfinder im Diesseits und Jenseits.

Zu gewissen uraltesten Ideen, die das Roß in Verbindung mit dem Tode bringen, führt die namentlich in Deutschland nachweisbare Sitte, das Tier zur Gründung von Kirchen zu verwenden[4]). Hier erschließt sich uns eine kulturhistorische Perspektive von großer Tiefe. Denn wie vagierende Stämme dort ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben mögen, wo frei umherspringende Rosse einen frischen Weideplatz erkundet hatten, wie sie dem divinatorisch die Wälder durchdringenden Tiere sich als Führer anvertrauen durften, so haben noch viele Jahrhunderte seit dem Auftreten christlicher Ideen den alten Glauben nicht zu zerstören, die günstige Beanlagung des Rosses zur Gründung menschlicher Wohnstätten nicht vergessen zu lassen vermocht. War doch der Roßgarten ein integrierender Bestandteil der alten Städte, die Jagd auf wilde Pferde ein bis zum Ausgang des Mittelalters hier und da notwendig gebliebener Nahrungserwerb. Religiöse Vorstellungen

1) Crooke², 2, 206.
2) S. Rochholz, Schweizersagen 184, 259, 198 ff; L. Freitag 50 f.
3) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901 S. 67; Z. d. V. f. V. Jahrg. 1901, S. 414 ff.
4) Z. d. V. f. V. Jahrg. 1901 S. 408 f., 1902 S. 382 f., Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901 S. 79.

befestigten das, was die kulturelle Lage an die Hand gab. Wie unsere Vorfahren ihre im Sturm, im Gewitter dahinfahrenden Gottheiten zu erspähen, ja eines Teiles ihrer Erscheinungen habhaft zu werden sich bemühten; wie man aus dem zufällig gefundenen Hufeisen oder der Trappe auf göttliche Nähe schloß, so suchte man dort, wo das freischweifende, ohnedies mit den Himmlischen im Verkehr stehende Tier sich niederließ, den Wohnplatz eines Gottes, die Stätte des Waltens höherer Mächte. Abgesehen von direkten historischen Berichten über die bezeichnete Art der Kirchengründung und der Thatsache, daß, wie bei karthagischen Gründungssagen ein Rinder- oder Pferdekopf eine Rolle spielte[1]), man auch getrocknete Pferde- oder Stier-Köpfe unter den Dachgiebeln der Häuser in einigen Teilen Deutschlands und der Schweiz vorfand[2]), interessieren uns hier speziell einige Sagenzüge, die entweder davon berichten, daß Hufeisen als Votiv-Gaben für Kirchen verwandt wurden[3]), oder daß ein Pferd die Treppen zum Glockenstuhl heraufgestiegen sei und von oben den Kopf zum Fenster hinausgesteckt habe, oder endlich Schimmel in gewissen Kapellen verhungert wären. Diese letztere Sage spinnt sich z. B. um die Bichelkapelle von Ascholting, sie wiederholt sich aber, und seltsamer Weise wollen die Besucher der Kirche nie daran erinnert werden, daß ein Schimmel darin verhungert wäre: das Motiv der Verhungerung ist sicherlich einem innerhalb der Kirche befindlichen und vergöttlichten Bilde eines Schimmels entsprungen.[4]) Daß die Pferde älter sind als die Heiligtümer und diese auf Plätzen gebaut, die der altheidnische Kult sanktioniert hatte, lehrt auch die Thatsache, daß der Erzbischof Bruno von Köln im Jahre 965 dem heiligen Pantaleon „alle seine Stuten" vermachte „mit Ausnahme derer, die in der Kirche selbst schon vor dem Stifter waren", und es ist direct von „Rossen Gottes" die Rede[5]).

Wir sahen im deutschen Volksglauben das Bewußtsein der unauflöslichen Verbindung von Roß und Reiter seit ältester Zeit lebendig und beobachteten eine Reihe von ethnologisch interessanten Phänomenen, die dieses Einheitsgefühl auf sozialem, volksmedizinischem und religiösem Gebiete zeitigte. Nunmehr wird es unsere Aufgabe sein, die Nutzanwendung der gewonnenen Ideen auf völkergeschichtlicher Grundlage zu prüfen.

1) Justin. 18,5; Verg. Aen. 1,442.
2) Rochholz, Aargauer Sagen 2,19; derselbe: deutscher Glaube und Brauch 2,85—8; 154. Liebrecht, Volkskunde 294.
3) Z. d. V. f. V. Jahrg. 1902, S. 381.
4) L. Freitag 148.
5) Rochholz, Schweizersagen 1,369; s. unten S. 62 f.

Erst hier wird die strenge Konsequenz und außerordentliche Tragweite der in die Erscheinung getretenen Gedankenelemente sich uns darthun.

2. Pferd im Kriege.

Roß und Reiter im Heer.

Von jeher galten die Reiter oder Ritter als eine Elite der kriegerischen Mannschaften, der Dienst bei den reitenden Abteilungen als eine besondere Auszeichnung. Ganz abgesehen von den großen Bequemlichkeiten, die ein noch so langer Ritt vor einem schweren militärischen Marsch voraus hat, mußte das edle und so große Schonung und Sorgfalt beanspruchende Roß schon vermöge seiner Kostbarkeit dem Soldaten der alten Miliz ein besonderes Ansehen geben, wie der moderne Kavallerist auf das ihm anvertraute Tier, das eine so kolossale Bewegungsfähigkeit seiner Truppe und den glänzenden Anblick großer Attaken ermöglicht, mit Recht besonders stolz ist. In dem Pferde sieht der Mann, dessen Reitkunst das Tier ihm unterworfen hat, einen Teil der eignen Schnelligkeit, Gewandtheit und Kraft. Die Behandlung des Tieres ist nicht immer die beste, der Stolz auf dasselbe aber ganz außerordentlich groß[1]). Die romanischen Ausdrücke für Ritter kommen alle von den entsprechenden Namen für Pferd her[2]). Wie von dem Pferde selbst aber die Bezeichnung des Helden, resp. der Adligen (caballeros, cavalieri, cavalier u. s. w.) herrührt, ist auch im Ungarischen lovag und das ältere lófi und lófö (Pferdesohn, Pferdekopf) die Benennung für den Ritter[3]). Aus der Redensart: „er saß auf dem besten

1) Ich kann deshalb die Motivierung von Brinkmann, Arch. f. n. Spr. 50, 127 nicht billigen, wenn derselbe sagt: „In der Thatsache selbst, daß der Dienst zu Pferde als der ehrenvollere galt, liegt die Ansicht ausgesprochen, daß das Pferd ein edles Geschöpf ist, welches gleichsam diejenigen adelt, deren kriegerischer Beruf sie damit in fortwährende innige Berührung bringt, — eine Ansicht, die so natürlich und so eng mit dem Menschen verwachsen ist, daß noch zur Stunde in unseren Heeren ein jeder Kavallerist mit Stolz auf den Infanteristen herabsieht. Und diese Meinung hat einen guten Grund, denn das Pferd ist, solange es nicht durch Mißhandlung seiner natürlichen Vorzüge beraubt ist, ein durchaus mit kriegerischen Tugenden ausgestattetes Geschöpf, stolz, mutig und ungestüm." Siehe die daselbst gegebenen Citate aus Buffon und Alamanni. Von dem vielgerühmten Mut des Pferdes habe ich mich niemals überzeugen können; wird es doch durch eine Bremse oft zum Rasen gebracht, durch den blossen Anblick der Reitpeitsche scheu gemacht. Es durch das kleinste fließende Wasser zu treiben, ist oft sehr schwer; es mag ungern an Bienenkörben vorbeigehen. Im Klein-Gewehr-Feuer kann man es nur mit Mühe ruhig halten. Den Geschützdonner verträgt es merkwürdiger Weise besser. Seine Kriegsbrauchbarkeit beruht ausschließlich auf den oben im Text gerühmten Vorzügen und vor allem auf seinem Dressurwert.

2) Arch f. n. Spr. B. 50, 126 f.

3) Wolfs Z. f. d. M. u. S. B. II, S. 272.

Tiere, auf dem je ein Ritter saß", scheint im Altfranzösischen die Redensart entstanden zu sein: „dieses war der beste Ritter, der je auf ein Pferd stieg".[1]) Ja, Helden heißen im Altgermanischen bisweilen nach Pferden, so Hengist und Horsa.

Soziale Institution der Rossewartung.

Das Amt der Wartung der Rosse, bekanntlich auch in den modernen Monarchieen in der Hand sehr hochstehender Hofchargen, ließ die mächtigen Stellungen des Marschalls und Connetable's entstehen.[2]) Der altindische Açvaposaka oder „Pfleger der Pferde" war ein Mitglied der Herrscherkaste. Die Wagenlenker waren stets ihrer Herrn vertrauteste Genossen, sodaß im Altindischen das Wort für: „einen gemeinschaftlichen Wagen habend" einfach: „mit" bedeutet.[3]) Die Wagenkunst muß uralt gewesen sein. Für die Annahme, daß die arischen Völker sie entlehnt hätten, liegt kein unbedingt stichhaltiger Grund vor.[4])

Das Pferd nur im Kriege verwandt.

In jeder erreichbaren Periode der Vergangenheit ist das Roß vorzugsweise oder gar ausschließlich für den Krieg verwandt worden.[5]) Während für die Feldarbeit der weniger schonungs- und pflegebedürftige Zugstier namentlich auf bergigem Boden geeigneter erschien, mußte das Pferd den Kriegswagen

1) Kitze S 2.
2) Ibid. 129.
3) saratha. vgl Petersb. Wörterb. u Zimmer, Altind. L. Reg unt. saratha.
4) O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, Jena 1890, S. 381 sagt: In Europa ist der Streitwagen bei den ältesten Griechen, bei denen derselbe schon durch die mykenischen Grabstelen bezeugt ist, unzweifelhaft von Ägypten und dem semitischen Vorderasien abhängig, in denen sich diese Kampfesart bis in das 17. Jahrh. v. Chr. zurückverfolgen läßt (W. Helbig, das homerische Epos, S. 88 ff.). In den gleichen Kulturkreis wird doch wohl auch die indisch-eranische Sitte des Wagenkampfes gehören. Wenigstens ist Roth (Zeitschr. d. deutsch morgenl. Gesellschaft 35, 686) der Meinung, daß sich dieselbe überhaupt nicht in den beschränkten Thalebenen Indiens entstanden denken läßt. Vergl. S. 107 Anm. 1. — Nun schildert bereits Homer nach E. H Meyer's feiner Beobachtung (Indogermanische Mythen 2, 190 ff.) die Troer stets als rossereich, die Griechen als pferdearm. Die der kleinasiatischen Küste vorgelagerten Inseln waren alte Kultstätten der Rosseverehrung. Es ist wahrscheinlich, daß die europäisch-arischen Völker durch das Medium der kleinasiatischen Kultur die Kenntnis des Wagenbaues von den indogermanischen Völkern des westlichen Asiens empfingen. Diese Wanderung, die sich nur ganz spät auf dem Wasserwege, und außerordentlich langsam auf dem Landwege vollziehen konnte, brauchte natürlich längere Zeit als die von Medien, einem Stammlande des Pferdes, nach Ägypten erfolgende. So konnte die von ägyptischen Elementen beeinflußte kleinasiatische Kultur eine Kenntnis weitergeben, die sie selbst so früh empfangen hatte. Nach V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[6], S 30, muß die Anwendung des Streitwagens zuerst in den mesopotamischen Ebenen erfolgt sein. Wie Inder und Perser sie erst spät erlernten, so müssen die Griechen sich des Kriegsgefährtes bald nach Homer nicht mehr bedient haben. Nur die konservative Inselbevölkerung hielt an demselben fest und die mit den von semitischem Geiste beeinflußten Persern in Berührung kommenden Stämme der Griechen bewahrten es bis in späte Zeit; s. Helbig 249, Anm. 7.
5) So auch V. Hehn[6], 26 ff., cf. 49.

ziehen oder auf seinem Rücken den Mann dem Feinde entgegentragen, den Fliehenden dem Verfolger entziehen. Das Roß gehörte deshalb dem kriegstüchtigen Helden, dem es ja auch in den Tod folgen mußte. Haben wir doch Beispiele dafür, daß manche Tiere sich nur von ihrem Herrn reiten lassen und nach dessen Tode erschossen werden müssen, so thatsächlich ihren Eigner in das Jenseits geleitend.[1] Das Roß ist also kein verleih- oder vererbbares Gut. Schwerer als irgendwo mußte hier das Erbrecht einsetzen. Dem rechten Mann gehörte das rechte Tier von Anfang zu[1]), und beide verlassen zur gleichen Zeit die Bühne. Wo sparende Klugheit die Tötung an der Bahre des Herrn verbot, mag man in der Wahl des Erben sehr vorsichtig gewesen sein. Bei den Tencterern erbte nicht der Älteste, sondern der Kriegstüchtigste die Pferde des Vaters.[2]) Im deutschen Märchen treten als Wunschdinge auf: Stock (= Schwert), Pferd und Mantel[3]); oder nur ein Sattel, der aber, gleich dem Zaum, auf das Pferd hinweist. Schwert und Pferd werden auch Skirnisför 8. 9 erfordert, um durch Wafurlogi zu reiten und die Braut zu gewinnen, und so finden sie sich als Gram und Grani bei Sigurd in der Edda wieder, ebenso in der Wölsungasaga.[4]) Außer dem Schwert sind Pferd und Schiff das köstlichste der fahrenden Habe im Altertum.[5])

Streitroß im Altertum.

Vielen Kriegsgottheiten, fast allen Heroen der indogermanischen Sagen kommt das Roß als Attribut zu. Das Pferdeopfer wurde von Griechen, Römern, Indern, Persern, Deutschen und andern Völkern vor dem Ausbruch von Kriegen dargebracht, die dem Rosse entnommenen Omina, sein Wiehern u. s. w. konnten Kämpfe entzünden oder verhindern.[6]) Der Ruf seines kriegerischen Muts mag der falsch aufgefaßten Thatsache entspringen, daß es beim Klange der Trompeten scheu auffährt;[7])

---

1) Siehe den Z. d. V. f. V. Jahrg. 1902, S. 16, Anm. 1 publizierten Fall.

2) Tac., Germ. 32; Strabo 4,4, S. 196, C.

3) Grimm, Kinder- und Hausmärchen 93; bei Simrock, Myth.[6] 183.

4) bei Simrock aao.

5) Grimm, Myth.[4], 2, 73 f, Anm. 1.

6) Lenau, Albigenser, sagt:
„Oft trug das Roß Verderben, oft Beglücken.
Das Schicksal einer Welt auf seinem Rücken"

7) Pferde haben ein ausgezeichnetes Gedächtnis und erinnern sich beim Klange der Schlachtmusik durchgemachter Strapazen und Aufregungen. Daher ihre als Mut gedeutete Wildheit. Vergl Vergil, Georgica 3, 83—85:
Tum si qua sonum procul arma dedere
Stare loco nescit, micat auribus et tremit artus,
Collectumque fremens volvit sub naribus ignem.
Das Pferd ist zudem ein für Musik überaus empfängliches Tier; vgl. Shakespeares Beobachtungen, Kaufmann von Venedig V, 1:

jedenfalls hat es diesen Ruf in hohem Grade besessen. Schon die Griechen der homerischen Zeit schätzten das Pferd als wichtigstes Tier, namentlich wegen seiner Verwendung für den Krieg.[1] Im alten Assyrien war das Pferd seiner Rüstung nach mehr für Kriegszwecke als für diejenige des Laufens geeignet. Niemals wird es Wagen ziehend oder Lasten irgend welcher Art tragend dargestellt,[2] noch können wir annehmen, daß es in vorexilischer Zeit zu irgend welchen ausgedehnteren Reit-Zwecken diente. Erst in persischer Zeit geschieht eines königlichen Leibrosses für Staatszwecke und eines königlichen Marstalles Erwähnung.[3] Das Roß, wie die Hebräer es kannten, war ein Kriegsroß. Als solches rief es die gemischten Empfindungen von Bewunderung und Ehrfurcht wach. Seine Kraft und Geschwindigkeit[4] schienen fast übernatürlich zu sein, derartig, daß die frühen Propheten darüber klagen, daß die Politiker mehr seiner gedenken als des Gottes von Israel selbst.[5] Sprüche 21, 31 heißt es: „Das Pferd hält man bereit auf die Zeit des Krieges, aber der Sieg kommt von Gott“.[6] Ein später prophetischer Schriftsteller er-

— bei den Semiten,

„Bemerkt nur eine wilde flüchtge Heerde,
Der ungezähmten jungen Füllen Schar.
Sie machen Sprünge, blöken, wiehern laut,
Wie ihres Blutes heiße Art sie treibt:
Doch schallt nur die Trompete oder trifft
Sonst eine Weise der Musik ihr Ohr,
So seht ihr, wie sie mit einander stehen,
Ihr wildes Auge schaut mit Sittsamkeit,
Durch süße Macht der Töne.“ (Schlegel-Tieck)

Vgl. im „Sturm“ IV, 1 (Worte des Ariel über die Mörder des Prospero, die er verzaubert):

„Da rührt' ich meine Trommel:
Wie wilde Füllen spitzten sie ihr Ohr,
Und machten Augen, hoben ihre Nasen,
Als röchen sie Musik.“ (Desgl.)

1) Buchholz I, 2, 169. Andromache füttert Hektors Rosse mit eigner Hand: Ilias 8, 186. Uralte Heroennamen bezeugen am besten die Wichtigkeit des Rosses, denn sie sind in vielen Fällen mit dem Wort für Pferd „hippos“ zusammengesetzt, z. B. Hippalkmos, Hippobatas, Hippodamas, Hippodameia, Hippodike, Hippodromos, -thoos, -thoōn, -lytos, -machos, -stratos, -korystēs, -koon, -lochos, -mēdōn, -noos, Hippeus. Stets ist der Farbe des Tieres eine gewisse Beachtung geschenkt worden. Dies lehren Namen wie Glaukippē, Kyanippos, Leukippos, Melanippos, Xanthippos, Pyrippē, Chrysippos; s. Fick, Griechische Eigennamen.

2) Encyklopaedia biblica unter horse.

3) Esther 6, 8; 8, 10; 14.

4) Hab. 1, 8; Jer. 4, 13.

5) Encykl. Bibl. zitiert Js. 30, 16. Ps. 20, 7 f.; 33, 17; 147, 10.

6) Michaelis, Mosaisches Recht, B. III, Frankfurt a. M. 1776, sagt S. 336: In der auf Salomon folgenden Periode finden wir bei Juden sowohl als Israeliten Pferde, doch gewöhnlich zum Kriegsgebrauch, z. B. Amos 4, 10; Jes. 2, 7; s. Einleitung.

klärt, daß der Stamm von Juda in der Schlacht wie „edle Pferde" werden wird[1]) und einer der glühendsten Religionsverehrer unter den weisen Männern giebt uns ein unübertreffliches Gemälde des Schlachtrosses.[2]) Auch im alten Arabien wurde das Roß ausschließlich für kriegerische Zwecke gehalten.[3]) In Indien war seit ältester Zeit das Gleiche der Fall. Hier kann ich auf eine noch immer brauchbare Darstellung verweisen,[4]) die wir ergänzen wollen. In einem vedischen Prosatexte[5]) heißt es: das Roß gehört zur Kriegerkaste, die übrigen Haustiere gehören dem Volke.[6]) Es wird in der Schlacht verwandt.[7]) Wie auch in unserem Heer nahm man wohl nur Stuten und Wallache, keine Hengste.[8]) Sehr wichtig war die Verwendung vor dem Kriegswagen. Es heißt: „Mit einem Pferde stattet man den Kriegswagen aus. Deshalb zieht ein Pferd ausschließlich den Kriegswagen."[9]) „Mit dem Riemenzeug versehen sieht das Roß am elegantesten aus."[10]) „Der Kriegswagen präsentiert sich am besten, wenn er zur Fahrt in Bereitschaft gesetzt ist."[11]) Manche Einzelheiten lassen darauf schließen, daß man das stärkere Pferd zur rechten und zwar zuletzt anspannte. Deshalb sagt ein Text in einem Vergleich: „So wie das rechte Roß des Indra

— bei den Indern,

1) Ezech. 10,3.

2) Hiob 39, 19—25.

3) Jacob, Leben der vorislamischen Beduinen 73.

4) Vgl. Zimmer, altind. L. 295. Whitney, Journal of the American Oriental Society 3, 312.

5) Çatapathabrâhmaṇa 13, 2, 2, 15.

6) Der Kaste der Vaiçyâs d. h. namentlich den Landleuten, vergleiche Çatap. 13, 4, 4, 1 und 13, 2, 2, 17.

Nach der eigentümlichen Bestimmung der Ritualbücher soll der Brahmane bei der Austeilung von Gaben nach der Hochzeit eine Kuh, der Krieger ein Dorf, der Vaiçya ein Pferd erhalten: Hillebrandt, Ritual litter. 67. Diese rein theoretische Bestimmung hat für die Praxis aber keinen Wert gehabt.

7) Çatap. 1, 2, 5, 19. Nach Rgveda 6, 75, 7, scheint der Streitwagen speciell die Funktion gehabt zu haben, die zu Fuß fechtenden Gegner, die durch die Vorderfüße der Pferde umgeworfen waren, zu überfahren. Ganz dementsprechend wird von dem Pferde des Königs Ladislaus gesagt: (ei) mos erat, hostem morsu calceque impetere: Wolf, Z. f. d. M. u. S. B. II S. 274.

8) Ich beziehe mich z. B. auf die Stelle: Çatap. 13, 4, 2, 5: çatam açvaçatam nirastam niramaṇam. Das Petersb. Sanskritwb. übersetzt nir-amanam sinnlos mit „mitgenommen", „abgelebt", wir haben es wohl als ni-ramaṇam gleich „treu", weil kastriert, zu deuten und als hippologischen Sportausdruck zu fassen. Herr Professor Pischel macht mich ferner freundlichst aufmerksam auf seine Ausführungen Z. D. M. G. 35, 713 f., ferner auf Cauer, Delectus Nro. 116, 34 (1. Aufl.) und Röhl, Inscriptiones Graecae antiquissimae Nro. 79 (Zwei Stellen für Griechenland).

9) Çatap. 13, 2, 7, 5.

10) Ibid. 13, 2, 7, 9.

11) Ibid. 8. paryuto wohl gleich pari-yuto, parallel sam-çâ.

an Schönheit",[1]) und ein anderer spricht davon, daß bei den Menschen das linke Roß zuerst angespannt wird: das umgekehrte geschehe beim Vajapeya-Opfer im Götterkreise.[2]) Die Zeit des indischen Mittelalters, für welche die Quellen leichter zugänglich sind, wollen wir übergehen. — Ein Ceylonensischer Palitext sagt: „ein Attribut der Königswürde (d. h.: der Kriegerkaste) sind die Rosse".[3]) Auch beim Avesta-Volk war das Roß hauptsächlich für den Kriegsgebrauch bestimmt.[4]) Der Besitz von Pferden ist der beständig wiederkehrende Wunsch der Altiranier, insbesondere der Kriegsleute. Um Kraft und Ausdauer für sein Gespann bittet der reisige Held die Götter. Diese aber verleihen dem, der ihnen Opfer und Verehrung darbringt, Herden von Rindern und Reichtum an Rossen[5]). Besonders bezeichnend für die vorzugsweise kriegerische Verwendung des Rosses sind die dem Altertum ihren eigentümlichen Stempel aufdrückenden Wagenrennen, die doch wieder nur als Vorübungen für jene ernsten Wettkämpfe zu verstehen sind, bei denen die Geschwindigkeit von Pferd und Wagen bei Angriff und Verfolgung den Ausschlag gab. Wettrennen zu Wagen spielten im alten Indien eine sehr große Rolle, beim Avestavolke treten sie stark zurück.[6]) — Während also die Pferde der asiatischen Indogermanen ausschließlich für den Kriegsgebrauch bestimmt waren, zerfielen die der Chinesen schon im Jahre 1000 v. Chr. in solche, die 1. für den Kaiser und den Adel bestimmt waren, 2. Pferde für den Kriegsgebrauch, 3. Zug- und Ackerbautiere, 4. Regierungspostpferde, 5. Pferde für den Gebrauch von Privatpersonen, 6. Lasttiere.[7]) Wie bei den Asiaten überhaupt, wurde auch in Ägypten das Pferd nur zu kriegerischen Zwecken angewendet[8]) und zwar vor den Wagen angespannt, nicht als Reittier verwendet. Plutarch erwähnt[9]) eine Sage, wonach Osiris den Horus fragte, welches Tier wohl für den Krieg das nützlichste sei? Als Horus erwiderte: „Das Pferd", wunderte sich Osiris und forschte weiter, warum nicht eher der Löwe als das Pferd? Da sagt Horus: der Löwe mag demjenigen nützlich sein, der Hilfe braucht, das Pferd aber dient dazu, den fliehenden Feind zu zerstreuen und aufzureiben". Der Gott hat Recht behalten. Denn während

— bei den Chinesen,

— bei den Ägyptern.

1) Vājasaneyisamhita 9. 8.
2) Weber, Vājapeya 788 zitiert Catap. 5, 1, 4, 7.
3) Oldenberg, Religion des Veda 474, Anm. 2, zitiert aus dem Vinayapitakam.
4) Geiger, Ostiranische Kultur 350.
5) Ibid. 352; jt. 8, 19, cf. 10, 3 u. 11.
6) Ibid. 353.
7) Navarra, China und die Chinesen 593, Anm. 1.
8) Hehn[6], 27.
9) Plutarch, de Is. et Os. 19.

die Verwendung von Löwen im Kriege einer vorsintflutlichen Zeit angehört, ist es die vornehmste Aufgabe der modernen Kavallerie, mit dem fliehenden Feinde Fühlung zu behalten. Selbst wenn einmal das lebendige Tier durch tote Maschinen seiner Aufgabe enthoben werden sollte, an der Ackerbestellung thätigen Anteil zu nehmen, wird es im modernen Heer von seinen vornehmen Pflichten nicht entbunden werden können.

Die bekannte, aber den Stempel der tendenziösen Erfindung einer späteren Zeit an sich tragende Sage von dem Wettstreit zwischen Athene und Poseidon über die Herrschaft von Athen lehrt, daß im alten Griechenland das Pferd ebenfalls besonders im Kriege geschätzt war. Der Ölbaum, als Geschenk Athenes, vertritt die mit den langsam reifenden Früchten einer müheseligen Kulturarbeit gekrönte Friedensperiode, das Roß Poseidons den Krieg.

Kavallerie im Altertum.

Die dargestellte Thatsache giebt eine Anzahl von Problemen auf, deren Lösung wir uns nicht zumuten mögen. Sicherlich war die Verwendung einer für den Ausschlag eines Gefechtes irgendwie in Betracht kommenden Anzahl von Pferden unmöglich, solange man nicht staatlich geordnete Stutereien hielt. Von der Einrichtung dieser in früher Zeit wissen wir durch Nachrichten vieler semitischer Völker und der Chinesen. Im alten Indien hat man den Zusammenstoß großer Heeresmassen vermieden. In den Gefechten kam nur der Kriegswagen in Betracht. Kavallerieabteilungen von mehr als wenigen hundert Mann werden unerhört gewesen sein. Schon die Schwierigkeiten der Fouragierung, auf die man ehemals kein Gewicht legte, verboten sie. Wenn das indische Opferroß ein volles Jahr umherschweifen durfte, von einer Eskorte von nicht mehr als 100 Mann begleitet, und doch durch diese Schwadron vor den Nachstellungen ganzer feindlicher Stämme genügend gesichert geglaubt werden konnte, so ist das ein Beweis dafür, daß man Reitergefechte größeren Stils kaum gekannt hat. Die Beschützer des Opferrosses gehörten dem kriegerischen Adel an. Sie hielten also Pferde im persönlichen Besitz und waren sicherlich auf ihnen zum Opferplatz geritten. Es ist aber klar, daß bei plötzlichen Einfällen fremder Stämme eine mit ähnlicher Schwerfälligkeit zusammengezogene Truppe wertlos war. Sicherlich hatte der indische König schon in früher Zeit einen Marstall, dessen Inhalt er im Kriegsfall an seine Leibgarde verteilte. Diese entsprach also etwa unserer Garde du corps. Außerdem besaß der Adel eine große Anzahl von Kriegswagen, die keinen geschlossenen Truppenkörper bildeten; sie wurden von einem „Kriegswagenfabrikanten" oder rathakāra hergestellt, der seiner Kaste nach ein Aristokrat unter den Handwerkern war. Im persischen Epos reitet Rustem auf seinem Hengst Rehsch ins

Gefecht. Helden reiten in Persien, Deutschland, Frankreich und sonst stets Hengste.[1]) Dies war so lange möglich, als die Großen ihr ganzes Hoflager in den Krieg mitnehmen durften. Auch Rustem besitzt sein eigenes, im Lager weithin sichtbares Zelt; er ficht im Einzelkampf. Beim Massenangriff ist die Verwendung von Hengsten neben Stuten ganz unmöglich. Da die Verwendung von Stuten und Wallachen für das indische Heer ausdrücklich bezeugt ist, so kann man das Vorhandensein von königlichen Gestüten im alten Indien um so sicherer annehmen, als sie in Persien zu der alten Könige Zeiten vorhanden waren.

Die semitischen Völker, namentlich die Assyrier, Babylonier und Juden, bei denen das Staatsgefüge ein so viel festeres war, als bei den Indogermanen, haben dem entsprechend größere Gestüte gehabt; auch diese waren im Privatbesitz des Königs. Nur die fabelhaften Kontributionen, die den Höfen jener Könige gezollt wurden, machen dies verständlich.

Pferd und Stier.

Charakteristisch mußte für die alte Zeit das Zurücktreten des Pferdes hinter der Kuh sein. Nach den Zeugnissen des Veda war diese das Lieblingstier der Brahmanenkaste, die nur im Frieden ihren theologischen Spekulationen nachgehen konnte; das Roß gehörte dem Krieger, dem der Kampf das Lebenselement war. Offenbar hielt er sich auf seinem Landsitz einige Pferde für Kriegszwecke und zum Wagenrennen. Numerisch war der kriegerische Adel dem Brahmanismus und den Mitgliedern der dritten Klasse, den Viehzucht treibenden Landleuten, unendlich unterlegen, und so auch das Pferd der Kuh. Ganz ähnlich mußte es sich in allen Ländern der alten Kulturwelt verhalten. Der nur bedingte Nutzen des Tieres begründete seine numerische Beschränkung. In der Friedensarbeit war der Pflugstier weit brauchbarer. Die Hitze des Südens macht das Pferd für jede schwere Arbeit untauglich. Oder sollte man etwa Rosse gehalten haben, um ihr Fleisch zu genießen? Hier werden uns folgende Überlegungen zu leiten haben.

Jagd auf Pferde.

Der gewohnheitsmäßige Genuß von Pferdefleisch ist nur bei Jäger- und Nomadenvölkern möglich. Schon der ältesten erreichbaren Periode des indischen Lebens, die vielleicht den Übergang von vagierenden Stämmen zum rationellen Betrieb von Ackerbau und Viehzucht darstellt, ist er völlig fremd. Bereits die früheste Aera der Ansässigkeit mußte den Bodenwert so außerordentlich steigern, daß die auf ein ihnen zugewiesenes Terri-

1) Auch im assyrischen und babylonischen Altertum gilt das Gleiche. Das Gegenteil wird als Feigheit einmal erwähnt. So heißt es (nach H. Winckler, die Keilschrifttexte Sargons, B. I, Leipzig 1889 S. 22 f. Zeile 109) von Ursā (oder Rusa) von Urartu: „Um sein Leben zu retten, bestieg er eine Stute und floh in sein Bergland hinauf.“ Vergl. S. 25 Anm. 8.



torium beschränkten wirtschaftlichen Einheiten dem überaus anspruchsvollen Tier innerhalb ihrer Gemeinschaften keinen Raum gestatten konnten. Die Jagd auf wilde oder verwilderte Pferde konnte als Sport von einzelnen an der Peripherie des gemeinschaftlichen Kulturkreises liegenden Stämmen weiterbetrieben werden, nationalökonomisch aber wurde das Fleisch des Tieres wertlos. Die geringe Vermehrung und unzweckmäßige Behandlung der Haustiere verbot ihre Schlachtung schon ohnehin.[1]) Man nährte sich in Indien von der Milch der Kuh, aber man schlachtete sie nicht. Zudem mußte die anspruchslosere, aber ergiebige Kuh die anspruchsvollere, aber weit weniger dankbare Stute leicht verdrängen. Die nationalökonomisch in Betracht kommende Schlachtung des Pferdes ist bei ansässigen Stämmen ebenso unmöglich wie seine Erjagung innerhalb eines in den Interessenkreis einer bestimmten Gemeinschaft genommenen Territoriums.

Nutzwerth des Pferdekörpers.

Unter den Völkern des Altertums fand das Pferd bei den nomadisch lebenden Skythen die weitgehendste Verwendung.[2]) Das Pferd galt ihnen alles. Fleisch und Stutenmilch dienten ihnen zur Nahrung, aus den Hufen machten sie vortreffliche Schuppenpanzer, das Fell gab ihnen Kleidung, die Sehnen spannten ihre Bogen.[3]) Auch das Blut wurde genossen, und die Milch zu Butter verwandt.[4]) Der Genuß des Fleisches ist ungeheuer alt. Der moderne Großstädter erreicht ihn häufig unter fremden, klangvollen Namen; im Altertum erstrebte man ihn vielfach mit Leidenschaft. Soll doch der Geschmack von Füllen-Fleisch geradezu köstlich sein.[5]) Bereits in der Diluvialzeit genoß man Pferdefleisch.[6]) Der schlimmste Feind des Diluvialpferdes war der Mensch. Wir wissen durch zahlreiche Untersuchungen, daß die damaligen menschlichen Insassen Mittel- und West-Europas sich ganz wesentlich von der Pferdejagd genährt und die Knochen und Zähne, wie wahrscheinlich auch die Häute, Haare, Sehnen der Pferde zu allen möglichen Gebrauchsgegenständen verarbeitet haben.[7]) Die Jagd auf Rosse scheint wirklich als die Spur einer Erinnerung an eine längst verschwundene Kulturphase geltend gemacht werden zu müssen, da Ausgrabungen in den Höhlen des

---

1) Vergl. S. 106, Anm. 7.

2) Ich verweise hier auf den von Beth zitierten, mir unerreichbar gebliebenen Aufsatz von Dr. Langkavel in der Ztschr. „Das Pferd“ über den Genuß von Pferdefleisch; s. a. Ed. Hahn, S. 194 f.

3) Schlieben, Pferde des Altert., S. 40 f.

4) a. a. O. 213; siehe die dort gegebenen Belegstellen.

5) „Der Pferdefreund“ 15, 60.

6) Deutsche hippologische Presse 12, 455.

7) Nehring bei Oskar Schmidt, Die Säugetiere in ihrem Verhältnis zur Vorwelt, Leipzig 1884, S. 203.

Hohenfels in Würtemberg erwiesen haben, daß das Roß seit grauem Altertum in Süddeutschland ein Jagdtier war.[1]) Ebenso dienten zur Zeit der Renntierperiode in Belgien Pferde als Jagdtiere für die dortigen Höhlenbewohner.[2])

Genuß von Pferdefleisch bei den Germanen,

Im alten Deutschland, wo in ältester Zeit am häufigsten das Pferd geopfert worden zu sein scheint, aß man ohne Zweifel das Fleisch vor Einführung des Christentums allgemein. Neu Bekehrten blieb nichts anstößiges an den Heiden als daß diese dem Pferde-Schlachten und dem Genuß des Pferdefleisches nicht entsagten.[3]) Den Thüringern wurde noch zur Zeit des Bonifacius das Verbot des Pferdefleisches eingeschärft, dessen Genuß man als Merkmal des Heidentums ansah und mit der Todesstrafe bedrohte.[4]) Den allemannischen Brauch bezeugt Agathias.[5]) Wichtig ist das alte Motiv der Vorliebe der Hexen für Roßfleisch.[6]) Die Priesterinnen der alten Opfer hatten offenbar das Vorrecht des später verketzerten Genusses. — Die alte Saga-Litteratur kennt den Genuß von Pferdefleisch als etwas ganz gewöhnliches[7]). Ein Satz der ersten Lehrer des Christentums auf Island lautete: „das ist die größte Christentumsverletzung von getauften Leuten, Pferdefleisch zu essen".[8]) Als im Jahre 1000 n. Chr. auf Island offiziell das Christentum eingeführt wurde, behielt man sich die Rechte vor, Kinder auszusetzen und Pferdefleisch zu essen.[9]) Der norwegische König Hákon der Gute verweigerte als Christ den Genuß der verbotenen Speise dem drängenden Volke, das ihn, stufenweise seine Forderungen herabmindernd, dazu veranlassen wollte, das Fleisch, das Fett, die Leber zu essen, die Brühe zu trinken oder zum mindesten den Mund über den Opferkessel zu halten, um den aus der Brühe aufsteigenden Brodem einzuatmen.[10]) Eine päpstliche Bulle untersagte den Skandinaviern bei Strafe der Exkommunikation den Genuß von Pferdefleisch, welches für sie eine Gelegenheit sei,

---

1) Vergl. die Zusammenstellungen über das Pferd in der Urzeit bei Hehn[6], 51 ff.

2) Gregorii ep. ad Bonifacium. ep. 28 ed. Phil. Jaffé. Bibl. rer. German. III, 93 und Ep. 80 Jaffé III, 222; bei Mannhardt, Baumkult I, 151, Anm. 1.

3) Grimm Myth[4] 1, 38 cf. ibid. 2, 900; 877.

4) Ibid. 1, 38, Montanus, die deutschen Volksfeste, Jahres- und Familienfeste 1854 S. 16; vgl. Anm. 2.

5) Bei Grimm 38: ἵππους τε καὶ βόας καὶ ἄλλα ἄττα μυρία καρατομοῦντες ἐπιθειάζουσι(ed. Bonn. 28, 5).

6) Grimm, 877, Lawrence 88.

7) Schönfeld, 29 f.

8) Ibid 30 f.

9) Ibid 31.

10) Ibid. 64 f.; vgl. die etwas inkorrekte Darstellung bei Lawrence 81.

sich abgöttischen Bildern zuzuwenden und dem Kulte von fremden Gottheiten auszuliefern.[1]) In Schlesien wird noch heute bisweilen das Wort „Eselfresser“ d. h. „Pferdefresser“ gebraucht. Wie man einst den deutschen Heiden „Roßfresser“ schalt, so giebt man heute ganzen Dorfgemeinden den Spottnamen: Schelmen, Kaibenschinder, Kaibenfresser (Kaib und Schelm sind Worte für: „tierisches Aaß“)[2]). Unter den asiatischen Völkern sind es namentlich die Kirgisen, die noch heute Pferdefleisch als liebste Nahrung essen, das sie nicht nur dem Kuhfleisch, sondern sogar dem Hammelfleisch vorziehen;[3]) als das beste Fleisch gilt bei ihnen das junger Fohlen.[4]) Für den Kaisak-Kirgisen ist das Pferd am wichtigsten wegen seiner Milch, aus der er sein Nationalgetränk, den Kumys, bereitet.[5]) Außerdem bildet für den Kirgisen das Fleisch junger Pferde einen Leckerbissen, ohne den er sich eben so wenig eine Festlichkeit denken kann, als ein deutscher Bauer ohne Schweinefleisch[6]). Das Totenmahl wird bei den Kaisak-Kirgisen meist am ersten Jahrestage und womöglich sieben Tage lang gefeiert und es werden ungeheure Mengen von Schaf- und Pferdefleisch dabei verzehrt.[7]) Als Totenopfer kennzeichnen sich solche Schlachtungen heute noch z. B. bei dem genannten Volke, welches nach Ablauf eines Jahres ein gutes Reittier des Verstorbenen schlachten. Davon essen alle, die Verwandten und das Volk.[8]) Die jakutische Braut überreicht ihrem Bräutigam bei der Hochzeit einen gekochten Pferdekopf, welcher von Pferdewürsten umgeben ist.[9]) Auch die Kalmücken, Buräten und die zwischen Wolga, Kama und dem Uralfluß wohnenden Baschkiren wie auch die untersten Klassen in China und Persien essen Pferdefleisch[10]). In Indien vergiftet die verachteteste Kaste mit einem für Menschen unschädlichen Nervengift ein Tier, dessen sie irgendwie habhaft geworden ist, und verzehrt es dann.[11]) Von den benachbarten Persern berichtet Herodot, daß sie ihre Tafeln

— bei den Asiaten,

---

1) Rolland, Faune populaire 4, 203, zitiert hierfür H. de Charencey, Ymos Yima, Le Havre 1876, S. 36.

2) Rochholz, d. Gl. und Br. 289. Bezeichnend für die Wichtigkeit des Tieres überhaupt ist die große Zahl der Worte für Pferd. S. Vorwort.

3) Brehm, Tierleben[1], 3, 21, Z f. Ethnol. 3, 308.

4) F. v. Schwartz, Turkestan 88.

5) Über die Nützlichkeit des Kumys s. Z. f. Ethnol. 3, 308.

6) F. v. Schwartz a. a. O 65.

7) ibid. 121.

8) Katanoff, türkische Bestattungsgebräuche in Revue orientale I, 235.

9) Schlatter bei Brehm, Tierleben 2, 344.

10) S. z. B. Meyers Konversationslexikon unter „Fleisch“. Einzuschränken ist indeß die Behauptung von Hehn a. a. O.[6], 20, daß für die Mongolen Pferdefleisch die gewöhnlichste und liebste Nahrung sei.

11) Mündlich von Herrn Professor Garbe.

— bei den Polen,

sogar mit im Ganzen gebratenen Pferden zu besetzen pflegten.[1]) In Polen, und zwar in dessen südlichem Teil, der „gleichsam das natürliche Vaterland der wilden Pferde ist", soll der Genuß von Roßfleisch noch im Jahre 1776 n. Chr. gewöhnlich gewesen sein.[2]) Nach Hieronymus aßen Quaden, Vandalen und Sarmaten Pferdefleisch.[3])

— bei den Amerikanern.

Die ungeheuren Steppen Amerikas bieten mit ihrem großen Reichtum an verwilderten Pferden ein weites Jagdgelände. Die Patagonier genießen deshalb Pferdefleisch.[4]) Bei den Las-Nocas schlachtet man eine große Anzahl von Stuten bloß der Häute wegen in jeder Woche. Im Kriege nehmen die Truppenabteilungen, welche in die Ferne gesandt werden, als einzige Nahrung Herden von Pferden mit.[5]) Die Eingeborenen im Süden des Rio de la Plata essen das Fleisch der dort sich in verwildertem Zustande herumtreibenden Pferde, namentlich der Fohlen und Stuten.[6]) Dagegen essen die Guaycurus, brasilianische Eingeborene, alle Tiere, das Pferd ausgenommen.[7]) Hier scheinen schon totemistische Ideen mit einzufließen: man durfte sich nicht an dem Tiere vergreifen, das zur Amme des Menschen wurde, indem es diesem seine Milch hergab.

Pferdefleisch als Medikament (bisweilen verboten).

Die Chinesen gestatten die gleiche Speise nur sehr bedingt. Nach dem Chinesen Li-Chi-shun (16. Jahrh.) soll Pferdefleisch nur geröstet und mit Ingwer und Schweinefleisch zusammen genossen werden. Das Fleisch eines schwarzen Pferdes aber zu essen, ohne dabei Wein zu trinken, würde sicherlich den Tod herbeiführen. Man wird ferner gewarnt, die Leber eines Pferdes zu essen, da beim Pferd die Galle fehlt, die bei anderen Tieren die giftigen Substanzen der Leber in sich aufnimmt. Das Herz eines Schimmels aber vertreibt Vergeßlichkeit.[8]) — Nach der neuindischen Anschauung mancher Gegenden soll der Genuß von Pferdefleisch Krämpfe erzeugen. Deshalb sagen, wenn ein Sepoy (auswärtiger Soldat in englischen Diensten) beim Übungsschießen die Scheibe fehlt, seine Kameraden, um ihn zu necken, er habe das verhängnisvolle Fleisch gegessen.[9]) Bei den Griechen wurde

---

1) Jähns, 1, 437 Anm.

2) Michaelis, Mosaisches Recht, B. III, 276, der hinzusetzt: „und von einer vornehmen Person, die dort ihre Güter hat, habe ich gehört, daß das Fleisch der jungen Pferde sehr wohlschmeckend sein soll und für eine Delikatesse gehalten wird."

3) Hahn S. 195.

4) Meyers Konversations-Lexikon unter „Fleisch".

5) Brehm[1] 3, 13.

6) ibid. 8f.

7) Z. f. Ethnol 23, 24.

8) Z. f. Pferdekunde und Pferdezucht 1900 S. 60; Aufsatz von E. M. Köhler über „das Pferd in China".

9) Crooke[2], 2, 207.

das Fleisch des Tieres als ausgesprochen giftig betrachtet.[1]) „Eine physiologische Grundlage hat dieser Glaube nicht, die Gefahr ist vielmehr in seiner heiligen Natur begründet", d. h.: das Roß wurde als das Totemtier geschont. Wie das große Epos Firdôsî's berichtet, schlachtet der iranische Held nur in der höchsten Not sein Roß und ißt es.[2]) In Turan wird dagegen bei festlichen Gelegenheiten Pferdefleisch gegessen.[3]) Diese letztere Nachricht stellt sehr deutlich eine Opposition des Dichters oder seines Zeitalters gegen die bei den benachbarten Nomadenstämmen noch herrschende Sitte der Pferdejagd und des Pferdeschlachtens dar. Nach persischer Sage[4]) schlachtet und ißt der von Kersasp gefangene Gandaw dessen 15 Pferde (aus Not oder weil er ein Unhold ist?). Die Beduinen, deren heidnische Vorfahren das in ihre Wüsten als Fremdling eingeführte Roß ja nur durch größte Schonung und Sorgfalt sich erhalten konnten, schlachteten Pferde stets nur in der größten Not.[5]) Großartig erzählt der persische Dichter Sa'di in seinem Bostân von der unbegrenzten Gastfreiheit des armen, aber edlen Hâtem-Tai, der seinen Gästen die einzige Habe, sein wertvolles Roß. zunächst zeigt, dann aber heimlich schlachtet und vorsetzt, so das höchste Gebot des Islâm bis zum äußersten erfüllend. Solche Beispiele haben bis zur neuesten Zeit Nacheiferung erweckt.[6]) Eine ganz eingeschränkte Verwendung fand das Roßfleisch in der semitischen Volksmedizin.[7])

Genuß von Pferdefleisch eingeschränkt.

Unsere Untersuchung lehrte, daß im wesentlichen überall da, wo verwilderte Pferde in größerer Anzahl anzutreffen sind, das Roß erjagt und geschlachtet wurde; daß sich derartige Mahlzeiten, die, der Größe des Beuteobjekts entsprechend, eine erhebliche Anzahl von Teilnehmern erforderten, namentlich zu festlichen Gelegenheiten, zu markanten Tagen im Familienleben (wie Hochzeit und Begräbnis), oder aber zu social wichtigen Gelegenheiten, als Convivium ganzer Stämme eignen konnten; daß schließlich die religiöse Idee des Opfermahles in demselben Moment wirksam werden mußte, der das mit immanentem göttlichen Leben ausgestattete Tier zugleich zum Naturelement erhob

Zusammenfassung.

---

1) R. Smith, Rel. d. Sem. Übersetzung 294 Anm. 670; vergl. Hahn 195.

2) R. II, 322. V, 1020.

3) P. IV, 537.

4) S. B. E 18, 375. Anm. 2—4 (nach der freundlichen Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Horn zu Straßburg).

5) G. Jacob, Leben der vorislamischen Beduinen 87.

6) Burckhardt erzählt, daß ein Scheikh, der nichts für seine Gäste hatte, seine eigene Stute schlachten wollte: B., Beduinen u. Wahaby, Weimar 1831. 8⁰. S. 196.

7) Globus, Jahrg. 1901. B. 80 S. 203. Spalte 1.

und so die Schlachtung des Einzelindividuums zur Auflösung desselben in den eben gefaßten Allgemeinbegriff machte.

Im folgenden wollen wir uns bemühen, eine spezielle Modifikation der von uns betrachteten Tierspezies auf die Tragfähigkeit der im Vorausgegangenen gewonnenen Ideen zu untersuchen, um dadurch zugleich übergreifend dem Verständnis der im zweiten Hauptteil zur Erörterung gelangenden Beziehungen des Rosses zur Gottheit die Wege zu ebenen.

3. Der Schimmel.

Vergöttlichung der Albinos.

Das leuchtende Weiß, der alle Farben des Sonnenspectrums sammelnde Strahl, hat auf das menschliche Auge von jeher den größten Reiz ausgeübt, die menschliche Verstandesthätigkeit von jeher neu belebt. Tritt diese Farbe bei Mensch oder Tier als pathologische Erscheinung auf, so wird sie als Albinismus vergöttlicht. Jenen Zeiten, die dem Körper als solchem eine aber gläubische Verehrung zollten, die ihre Götter zu Riesen oder Ungeheuern schufen, um alsdann deren potenzierte physische Kraft anstaunen zu können, jenen Menschengeschlechtern, die im Gebären oder Erzeugen den Lebenszweck von Mensch und Tier erloschen wähnten, und wiederum in der Zeugung nur eine Neuformung des väterlichen Wesens sahen: jenen Zeiten konnte jede körperliche Abnormität nur als bedrohliches Monstrum, als Neuzeugung gefährdender Energien erscheinen. So lernen wir die Veneration des Albino verstehen, so sie in die ganze Schar der kultischen Ideen von vielarmigen, -brüstigen, -köpfigen oder aber einarmigen, -äugigen, zahnlosen und hinkenden Gottheiten einreihen. Neben solchen menschenähnlichen spielen aber tierähnliche Wesen in ältester Zeit eine außerordentliche, vielleicht die vorherrschende, Rolle. Sie werden nicht etwa im Himmel lokalisiert, einem Pantheon einverleibt, sondern lebten als Einzelwesen, als religiöse Ideen, auf der Erde, sich mit jedem neuen Falle von Polydactylie oder Albinismus von neuem manifestierend. Jener Mann, der die Götter zuerst in den Himmel versetzte, hat sie für die Menschen dadurch schon halb und halb unschädlich gemacht.

Vergöttlichung des Schimmels bei den Indogermanen.

Der Schimmel ist kein Albino. Er wird es erst, wenn der Chorioïdea seines Auges das Pigment fehlt. Ein altindischer Text spricht von der Lichtscheu eines solchen Pferdes als typischem Symptom seines Albinismus.[1]) Immerhin gilt, was für den albinotischen Schimmel festgestellt wird, für das Tier als solches in kaum eingeschränktem Maße. Wir werden im

1) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 62, Anm. 1.

folgenden zeigen, daß jene Schwärme, die wir als Indogermanen zusammenzufassen pflegen, höchst wahrscheinlich die Verehrung des weißen Pferdes bereits in ganz spezieller Form gekannt haben. Besonders ist hier eine Nachricht Herodots hervorzuheben, daß um den Hypanis in Skythien, doch wohl an den Gestaden des Schwarzen und Kaspischen Meeres, Herden wilder, weißer Pferde weideten.[1]) Jene Gegenden sind es, die mit ihrem Steppenreichtum, dem dürftigen Ackerland, der Nähe des Meeres und seiner Stürme meines Erachtens in erster Linie darauf Anspruch erheben können, als Urheimat der indogermanischen Stämme zu gelten. Der dort frei umherschweifende Schimmel mußte, wie er noch spät dem griechischen Berichterstatter auffiel, sich der besonderen Aufmerksamkeit jener Menschengruppen erfreut haben. So konnten sich an sein Auftauchen schon sehr früh zahlreiche religiöse und sociale Ideen ranken, die dem Semitentum und anderen Kulturkreisen verschlossen blieben, die aber auch den Indogermanen später verloren gingen. Denn weder im Germanentum, noch in Griechenland und Indien kann man Vergöttlichung des Albino in erster historischer Zeit nachweisen.[2]) Wo weiße Tiere im alten oder neuen Testament auftreten, stellt ihre Farbe meist das Reinsein im physischen, dann im moralischen Sinne, die Läuterung, den Sieg dar.[3]) Hier kommt zunächst die Vision des Sacharja in Betracht,[4]) nach der die Engel des Herrn auf roten, fuchsfarbenen und weißen Pferden sitzen und auf diesen das Land durchziehen. Mit dem roten Roß wird vielleicht auf das Blut hingedeutet, das bald infolge des Zornes Jahves strömen soll; wie das Rot öfter als Blutfarbe vorkommt. Das hellere Rot (die Fuchsfarbe) mag auf die Farbe des Feuers gehen; das zuletzt erscheinende Weiß ist Zeichen des Sieges und Triumphes.[5]) Nach Henoch 90, 38 ist der erste unter den weißen Farren das Wort, und selbiges Wort war ein großes Tier.[6]) Das weiße Roß des apokalyptischen Reiters bedeutet den Sieg.[7]) Der Messias reitet dort ebenfalls ein weißes Roß.[8])

---

1) Herod. 4,52; cf. 7,40: Schlieben, Pferde des Altert. 21. Nach letzterem wäre diese Thatsache aus griechischen und römischen (?) Quellen bekannt.

2) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901 S. 82 Anm. 11 und ibid. 58

3) ibid. 54

4) Sacharja 1,8 ff., cf. 6, 2 f.

5) So nach dem Strack-Zöcklerschen Kommentar zum A. T., S. 174.

6) Henoch 90,38.

7) Apok. 6, 2 ff.

8) ibid. 19, 11. Natürlich handelt es sich hier zunächst um das Erzeugnis einer dichterischen Phantasie, nicht um traditionelles Material. Das rote Pferd dieser Stelle (hippos pyrrhós) bedeutet wohl wiederum den Krieg, das Schwarze Teuerung (nicht Tod), das Falbe den Tod; (chlōrós, „falb", bezeichnet bei Homer, Il. 7, 479 die Leichenfarbe).

Im Königsbuch des Firdôsî reitet Sijawusch bei der Feuerprobe in weißen Gewändern durch den angezündeten Holzberg. Die Kleidung des Verklagten, des Verstorbenen, bezeugt häufig seine Gesinnung und wechselt selbst spontan mit ihr.[1] Deshalb ist das Weiß als Farbe des moralischen Reinseins später Attribut des Christentums, die Schwarzfärbung von Mythen-Wesen eine Brandmarkung des Heidnisch-teuflischen im Sinne des christlichen Fanatismus[2]); umgekehrt: die Substituierung von schwarzen Objekten durch weiße, ein Symbol ihrer Bekehrung zur christlichen Lehre. — Das alte Sachsenroß im Heerschild war vor Wittekinds Taufe schwarz, später weiß.[3]) Offensichtliche Bemalungen von Pferden, ja selbst Schimmeln, sind namentlich dem semitischen Altertum nicht fremd und kommen bis zur neuesten Zeit vor. Arabische Märchen erzählen von rosenroten Pferden einzelner großer Männer und Jaubert sah in Kazbin die Schimmel des Schahs an Mähne, Schweif und Schenkeln orangenrot bemalt.[4])

Soziale Bevorzugung des Schimmels.

Die soziale besondere Wertschätzung des Schimmels ist schon äußerst früh der abergläubischen entsprossen. Gilt das Pferd als das edelste Tier, so gilt der Schimmel als das edelste Pferd. Offenbar ist das dem Rosse und speciell seiner weißen Gattung zuerteilte Lob eine Folgeerscheinung seiner mühe- und kostenvollen Auferziehung. Es ist eine der Ethnologie bekannte Thatsache, daß jeder Stamm dasjenige Tier besonders verehrt, dessen Fleisch, Milch u. s. w. ihm seine Nahrung reicht; aber ebenso sicher wird diese Verehrung ausschließlich höher stehenden Lebewesen zu teil und wächst mit dem Grade der Schwierigkeit, das betreffende Tier am Leben zu erhalten und zu seinen Diensten zu gebrauchen. Der Fischer der Kurischen Nehrung benutzt die von ihm gefangenen Fische zum Ballspiel, zieht ihnen bei lebendigem Leibe die Haut ab und legt sie, eben erst gefangen, in die Bratpfanne. Eine sentimentale Schonung kommt auch dem Pferde nicht zu. Seine Wertschätzung als des „edelsten Tieres" ist aber die notwendige Sekundärerscheinung zu dem großen Aufwand an Aufmerksamkeit, Schonung und Kosten, die sich jeder Pferdebesitzer leisten muß, wenn er das unentbehrliche Tier sich erhalten will. Der Schimmel[5]) soll nach dem Urteil von

---

1) Z. f. Ethnol. a. a. O. S. 59. Hier sei auch auf den zweiten Teil der Abhandlung von Dr. Walther Gloth, „Das Spiel von den sieben Farben", Königsberg i. Pr. 1902, im ersten Hefte dieser Sammlung, hingewiesen.

2) Z. f. Ethnol. a. a. O. S. 67.

3) Bechstein, Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewußtsein des deutschen Volkes L. I, 1854, S. 118; II S. 159.

4) Klemm, Kulturgeschichte VII, 57.

5) Z. f. Ethnol. S. 62 Anm. 1.

Pferdekennern manchen Krankheiten, namentlich Augenleiden, noch zugänglicher sein als die Pferde es ohnehin sind; auch erfordert sein Fell eine ganz besondere Pflege und Reinhaltung. Aber eben deshalb war der Schimmel vor allen Pferden geschätzt und von denjenigen bevorzugt, die ihn zu halten sich leisten konnten. Das deutsche Sprichwort legt hierfür manches schöne Zeugnis ab. Besonders lehrreich ist die häufig wiederkehrende Analogie zwischen Pferd und Ehefrau, deren leicht verlierbarer, kostspieliger Besitz und so oft bereuter Erwerb manche köstliche Sentenz geliefert hat. Man sagt: „Wenn alle Pferde Schimmel wären, so hätte man keine Rappen";[1]) und in vielen deutschen Gegenden sowie in Nordfriesland und Sylt: „Weiße Pferde brauchen viel Streu,"[2]) auch: „ein graues Pferd ist noch kein Schimmel", „hundert graue Pferde machen noch nicht einen einzigen Schimmel", „ein Schimmel trabt so weit als ein Hengst."[3]) Auch heißt es in Deutschland und Dänemark: „Wer ein weißes Pferd und eine schöne Frau hat, dem fehlt es an Sorge nicht."[4]) Wie man „equis albis vehi" für „hochfahrend (sic!) auftreten" sagte, so kannte man in später deutscher Zeit den Tropus: „mit weißen Pferden vorausreiten", um zu bezeichnen, daß jemand in einer Sache weit vorzüglicher ist als ein anderer; sei es, weil man vor alters die weißen Pferde höher schätzte als die übrigen, oder weil die Sieger im Triumph mit weißen Pferden zu fahren pflegten, oder weil man weiße Pferde für glücklicher hielt.[5]) Die Redensart „auf obrigkeitlichem Schimmel herumreiten" wird in der Schweiz deshalb gebraucht, weil für die Boten der Eidgenossen, die ehemals ritten, auf öffentliche Kosten Schimmel gehalten wurden,[6]) wie ja auch Papst und Kaiser, nicht minder die übrige weltliche oder geistliche Oberhoheit, das weißfarbige Reittier bevorzugten.[7]) Auch die Sagas der Isländer heben die weiße Farbe der Pferde als besonders vornehm hervor. Oft wiederholen sich dort Ausdrücke wie diese: hann var hvítr at lit, oder sá hestr var sonr Hvítings, ok var alhvítr at lit oder hann átti tvo hesta alhvíta, nema á eyrunum, par voru their svartir.[8]) Der in der Bekehrungsgeschichte des Nordens eine so große Rolle spielende Olaf der Heilige ist auf einer im Nationalmuseum zu Kopenhagen auf-

1) Wander, Sprichwörter-Lexikon unter: „Pferd" (III, 1308, 656).
2) ibid. 648 u. 792.
3) ibid. unter „Schimmel" 4; d. h. eine Schimmelstute oder ein weißer Wallach trabt soweit als ein andersfarbiger Hengst.
4) ibid. unter Pferd 737.
5) ibid. 921.
6) ibid. unter Schimmel 11.
7) Z. f. Ethnol. S. 81 ff.
8) Schönfeld, das Pferd im Dienste des Isländers zur Sagazeit 67.

bewahrten Holztafel, auf einem Schimmel in seinem Krönungsschmuck unter das Volk reitend, abgebildet.[1]) Auch die Ungarn kannten seit alters die Verehrung des Pferdes. War es doch für die nomadisierenden Stämme der treueste Begleiter und oft der Erretter aus den Nöten der Schlacht. Auch später noch, als dieselben im heutigen Heimatlande saßen, galt das weiße Pferd als heilig und wurde sozial besonders hoch geschätzt[2]), — ja, der Held der Sage scheut sich, das heilige Tier zu profanen Zwecken zu benutzen.[3]) Wie die römischen Triumphatoren ehemals weiße Rosse hatten[4]), so sagt noch das italienische Sprichwort: ‚Caval bianco e donna bella non è mai senza martello‘.[5]) Auf altgriechischem Boden sei hier nur einiger Personennamen gedacht, die den Beweis dafür liefern, daß man den Helden nach der Farbe seines Rosses benannte.[6]) Das persische Nationalepos schreibt Alexander dem Großen einen Schimmel zu: — offenbar im Anschluß an semitische Ideen. Alexander ist hier der Sieger und als solcher Schimmel-beritten. Daß dem islamitischen Orient der Schimmel hochgeschätzt war, lehrt z. B. der Bericht Maqrîzî's,[7]) nach dem i. J. 1261 n. Chr. der Chalif des Baibars diesem bei seinem feierlichen Einzug in die Hauptstadt, außer der Uniform, u. a. auch Schwerter und zwei Fahnen verlieh, die man über seinem Haupte entfaltete, wobei man ein weißes Roß vorführen ließ mit schwarzer Schärpe und Schabracke. — Daß im indischen Privatleben einer sehr alten Zeit die weißen Rosse bevorzugt wurden, spricht ein vedischer Prosatext mit dürren Worten aus.[8]) Im Epos reiten die zu Helden degra-

---

1) Schönfeld a. a. O. 67.

2) Kohlbach, Archiv f. Religionsw. 3. 333.

3) s. Wolfs Z. f. d. M. u. S. 2, 278.

4) Verg. Aen. 3, 537 f. Sibyll. 3, 176 bei Holtzmann, Kommentar zur Offenbarung S. 328.

5) Brinkmann, Arch. f. n. Spr. 50, 130.

6) Glaukippe, Kyanippos, Leukippos, Melanippos, Xanthippos, Pyrippe, Chrysippos; s. Fick, griechische Personennamen. Benennungen von Pferden nach der Farbe giebt Kitze a. a. O. S. 13. Über die Wertschätzung der einzelnen Farben spricht er sich ibid. 19 f. so aus: die weißen und schwarzen Pferde sind am wertvollsten. Ein Pferd ist weiß wie Schnee, wie eine Blume, wie eine Lilie, wie Milch und Wolle.

7) s. Quatremère, Sultans Mamlouks I S. 149 f. bei G. Jacob, das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenlande zum Abendland Berlin 1901.

8) Aitareyabrāhmaṇa 8, 22; dazu vergl. auch Winternitz, der Sarpabali, Wien 1888 S. 26. Übrigens ist in Ostpreußen gerade das Umgekehrte, ein Mißtrauen gegen Schimmel und überhaupt weiße Haustiere, vorhanden. Ein Sprichwort sagt: „Pfarrerstöchter und weiße Küh' geraten selten oder nie“ und ein anderes: „Ein Schimmel ist kein Pferd.“ Schimmel werden immer schlechter bezahlt als andersfarbige Tiere.

dierten Gottheiten vielfach Schimmel. Ein späterer Text enthält den Bericht von einem Pferde, dem Tiere des Manidatta. Es war so weiß wie der Mond; der Schall seines Wieherns war so musikalisch, wie der einer hellen Muschel oder eines anderen hell tönenden Instruments; es sah aus wie die in die Höhe schäumenden Wogen des Milchmeeres. Es trug Löckchen im Nacken und als Schmuck Mähnenjuwelen, Beinschmuck und andere Kennzeichen, die seinen Ursprung auf das Gandharvengeschlecht zurückzuführen schienen.[1]) Über moderne Schimmelverehrung wird später zu sprechen sein. Endlich sei erwähnt, daß auch im alten Aegypten von den Königen Schimmel gezüchtet wurden.[2])

Schimmel im Aberglauben.

Die allgemeine Wertschätzung des weißen Rosses hatte seine spezielle Verwendung bei manchen Familienfestlichkeiten, namentlich bei der Hochzeit, zur Folge. Im alten Deutschland galt nach des Tacitus' Bericht der Schimmel als Hochzeitsgabe.[3]) Nach märkischem Brauch fungiert bei der Hochzeit ein Schimmel, auf den sich ein mit einem roten Weiberrock bekleideter Mann mit großem Hut setzt.[4]) Natürlich greift die soziale Gewohnheit bald auf das Gebiet des Aberglaubens über. Deshalb gilt auch bei den Ominibus die düstere Farbe, die Farbe der Trauer, als unglückverheißend gegenüber der hellen.[5]) Namentlich gilt dies vom Schimmel im Traume junger Mädchen, denen er als Prophet baldiger Ehe willkommen ist. Dagegen verheißt das gleiche Tier dem Slaven, der sich nach alter Sitte noch des Weiß als der Totentracht bedient, fast durchgängig Unheil.[6]) Daß in alter Zeit auch dem Germanentum das Weiß als Totenfarbe und deshalb als unheilbringend galt, lehren die zahlreichen, weißgekleideten Heiden-Gottheiten der deutschen Sage. Schimmel entrücken Lebende oder Sterbende in die unbekannte Ferne; auch Frau Holle reitet wie der Wind- und Totengott zuweilen auf prächtigem Schimmel.[7])

Schimmel als Sonnensymbol.

Die bei weitem größte Rolle aber spielt das weiße Roß als Sonnensymbol, nicht etwa, weil die weiße Farbe das Tier dazu prädestiniert hätte, Abbild des leuchtenden Gestirns zu sein — durch eine solche Aufstellung würden wir in die Mythenbildungen ein modernes, ästhetisches Element hineintragen, das wir als von denselben ausnahmslos ausgeschlossen betrachten[8]) —,

1) Crooke², 2,205.
2) Z. f. Pferdekunde und Pferdezucht 1900 S. 150.
3) Z. f. Ethnol. 1901 S. 82. Anm. 8.
4) Kuhn, märkische Sagen 361.
5) Hopf, Orakeltiere und Tierorakel 235.
6) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 66 f.
7) Wolfs Z. f. d. M. u. S., 1,28; Mogk, Grundr. d. germ. Philol.², 3, 279.
8) Vergl. unten S. 75 Anm. 8.

sondern weil die weiße Farbe, deren soziale Schätzung uralt war, dem göttlichen Rosse als solchem zukommen mußte. Die später zu erwähnende Tatsache, daß die Griechen selbst den Göttern der Unterwelt den Schimmel opferten,[1] bestätigt unsere Aufstellung.

Das Roß — wir dürfen getrost sagen, das weiße Roß[2] — wurde den indogermanischen Völkern ein Sinnbild der sich unermüdlich am Himmel fortbewegenden Sonne in deren Eigenschaft als eines wandelnden und eben durch sein Wandeln die Zeiten ordnenden Gestirns. Zur Darstellung der Wärme oder Leuchtkraft der Sonne hätte sich jedes andere Objekt besser geeignet, als das Roß, zur Repräsentation eines unermüdlichen Dahineilens keines besser als dieses. Diese wichtige Wahrheit ist bereits mehrfach richtig erkannt worden.[3] Auch den Mond sah man nicht gar selten als Schimmel an. Das altslavische Rätsel kennt noch den Mond in der Gestalt des Füllens.[4] Baldr, der altnordische Gott, nach meiner Auffassung ein Repräsentant des Mondes, reitet das Pferd Silfrintoppr, d. h. Silberzopf, Heimdallr reitet Gulltoppr. Der Mond wird ja häufig silbern, die Sonne golden gedacht. Dagegen lassen die Armenier den Mond auch auf einem gelben Rosse reiten,[5] wie die Inder ihn bisweilen mit Schimmeln fahren sehen.[6]

Auf die deutsche Auffassung der späteren Zeit übten griechische Vorstellungen, durch die Übernahme in unsere Poesie vermittelt, einen gewissen Einfluß aus. Der von seinen Rossen auf feurigem Wagen gezogene Flammengott blieb der heimatlichen Dichtung nicht fremd.[7] Aus dem Dunkel der alten Mythologie treten nur wenige Namen hervor.[8] Nach altnordischer Auffassung

---

1) Vergl. S. 46 Anm. 3.

2) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 63.

3) Menzel, Odhin 210 sagt: „Das Pferd ist ein Sinnbild des schnellen Zeitlaufs überhaupt"; V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[4] 39 f.: „Zwischen der Sonne und den Rossen ist das Tertium comparationis die Schnelligkeit." Jaehns, Roß und Reiter I, 250, erkannte die stete Bewegung der Sonne als Ursache, sie als Roß zu denken. Schon Furtwängler, Idee des Todes 8, sagt richtig, daß beim Hineinbringen des Pferdes in den indischen Mythus das Moment der Bewegung maßgebend gewesen sei. Hehn [6], 36, zitiert zum Beweis dieser Behauptung die auch von uns herangezogenen Stellen Ov. Fast. 1,385; Herod. 1,215

4) Kreck, Einleitung in die slavische Litteraturgeschichte, 812.

5) Abeghian, armenischer Volksglaube 47. Bei den Babyloniern hat der (weiblich gedachte) Mond weiße Haare; Winckler, Himmels- und Welten-Bilder der Babylonier, S. 43.

6) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 65, Anm. 6.

7) Ich entnehme aus Grimm, D. Wb. 7, 1679 f., unter „Pferd" 6: „Wan Phöbus seine Pferd hat in den Niedergang belaitet." Weckherlin 404; „(wenn die Sonne) hinab mit ihren Pferden geht." Opitz 2,51; „die Sonne sprengt die Pferde frisch in die Frühlingsbahn". S. Dach 280 (Österley).

8) Z. d. V. f. V., 1902, 99.

wird die Sonne von den Rossen Arvakr („Frühwach") und Alsvidr („Allschnell") gezogen.[1] Auch erinnere ich an das Tagroß Skinfaxi („glanzmähnig") und an Hrimfaxi („taumähnig"); dazu kommt Gullfaxi, das goldmähnige Roß des Riesen Hrungnir. Wir sehen, daß die Mähnen der Rosse der Sitz ihrer Leuchtkraft, resp. ihrer Taubefeuchtung, sind; wie andere Völker z. B. von der Mähne des Löwen den Sonnenstrahl ausgehen lassen. Die Sonnenjungfrau des altdeutschen Rätsels hat goldene Haare. Der Tau der Rosseshaare entspricht dem Glanze der Mähne des Tagesrosses. In beiden Fällen ist das Haar der Ausgangspunkt der Symbolik gewesen. Noch erwähnen wir Fro als Sonnengott und sein Roß.[2])

Solare Schimmelgottheit als Zeitenordner.

Die natursymbolische Vorstellung vom Schimmel als der am Himmel rastlos wandelnden Sonne hat sich namentlich auf deutschem und indischem Boden schon früh zur ethischen vertieft. Durch seinen Wandel, seine regelmäßige Wiederkehr, ordnet das leuchtende Gestirn das soziale Leben. Wie es Sommer und Winter, Aussaat und Ernte schafft, das Neuerstehen und den Tod der Vegetation hervorruft, so begründet es eine sittliche Weltordnung, ein Gebanntsein des Menschen in die an die Zeiten des Tages und Jahres geknüpfte Kulturarbeit. Eine berechtigte Hoffnung auf die Zukunft und eine hoffende Arbeit in der Gegenwart wird erst nach Erkenntnis der unverbrüchlichen Wiederkehr der Sonne möglich. Uns will es so scheinen, als ob dieses Vertrauen auf das naturgesetzlich vorhandene Bestehenbleiben des Jahreskreislaufes und die Erkenntnis seiner Bedeutung für das menschliche Leben nicht viel älter sein können als die Absonderung der asiatischen Indogermanen von dem großen Völkerschwarm, dem sie angehören. Die vedischen Texte sprechen mit zu großer Emphase die Verehrung des Jahreskreislaufes als die Zentralidee der Vergöttlichung des Sonnenpferdes aus, als daß wir glauben könnten, die wichtige Lehre sei von Alters her gewonnen.

— bei den Germanen,

Auf deutschem Boden hat sich ein höchst wichtiger Brauch erhalten, der uns klar veranschaulicht, wie der Sonnengott auf einem weißen Rosse in die einzelnen Hütten der Menschen einkehrend gedacht wurde. Diesem Brauch entsprechen die Ausdrücke: „Der Sommer, der Winter ist vor der Thür, tritt ein, kehrt ein."[3]) Schon vor Jahrzehnten ist die alte Sitte richtig als Wodansumzug aufgefaßt und gedeutet worden.[4]) Sie wieder-

[1]) Mit der korrigierenden Übersetzung der Eigennamen gegeben bei **Mogk**, Grundr. f. germ. Philol.², 3,380.

[2]) **Jähns** a. a. O. I, 387.

[3]) **Grimm**, Myth⁴, 2,633.

[4]) **Jähns** a. a. O. I, 279 ff.

holt sich überall in wenig differenzierter Form.[1]) Im hannoverschen Ribbesbüttel wird ein kräftiger Bursch bei der Weihnachtsfreude als Schimmel verkleidet und darf dann im Dorfe Gaben einsammeln, muß aber auch den jungen Mädchen Orakel erteilen.[2]) Deutlicher als irgendwo zeigt sich hier der auf seinem weißen oder goldenen Licht- und Strahlen-Rosse der Erde sich wieder nähernde und dadurch die Gabenfülle ausstreuende Strahlengott, dessen Erscheinen zur Zeit der großen Wendepunkte des Jahres in der Art volkstümlicher Symbolik nachgeahmt und durch gesammelte und vereinigt dargebrachte Opfer (Speck, Brot) verherrlicht wurde. — Sekundär sind wohl dem Weihnachtsschimmel gegenüber — die Weihnacht ist der Anfang des heidnisch-germanischen Jahres — der analoge Mummenschanz zur Fastnachtszeit. In der Mark wurde bis zur neuesten Zeit in einigen Gegenden ein Reiter auf einem Schimmel vorgestellt und zwar dergestalt, daß einem der Knechte ein Sieb vor die Brust und eins auf den Rücken gebunden wurde. Darüber deckte man ein weißes Linnen und befestigte vorne einen Pferdekopf. Dieser Reiter machte dann allerhand possierliche Sprünge und ergötzte so die Versammlung. Das gleiche geschah zur Weihnacht.[3]) — Den zur Weihnacht erfolgenden Umzug des Knechts Ruprecht, ja des Christkindes, zu Pferde,[4]) hat schon Grimm als alten Wodansumzug erkannt. Hierher gehört auch höchst wahrscheinlich der alte Steffansritt, der am 26. Dezember, also um die Sonnenwende, stattfand[5]) Der heilige Stephan war der spezielle Beschützer der Pferde; der ihm zu Ehren um die Felder veranstaltete Umritt sollte die Frucht des nächsten Jahres weihen. Wie weit die beteiligten Rosse das wiederkehrende Sonnenlicht symbolisieren sollten, mag dahingestellt bleiben. Nur vereinzelt scheint die Sitte des Schimmelreitens am Martini-Abend, dem sie ja auch nicht zugehört, vorgekommen zu sein.[6]) Ganz besonders wichtig ist vielleicht eine Einzelheit aus der Litteratur: das Rätsel bei Reinmar von Zweter[7]) läßt den Wagen des Jahres von sieben weißen und sieben schwarzen Rossen gezogen werden. Denn die

---

1) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 73 f.

2) L. Freitag, 63; vgl. auch Colshorn, Märchen und Sagen, 1854, S. 241 f.

3) Kuhn, märkische Sagen 307 f., resp. ibid. 346. Für Ostpreußen vergl. Lemke, Volkstümliches in Ostpreußen 1884, I, S. 28 ff. Ferner für den Fastnachtsschimmel: Kuhn, westph. S., S. 131; Kuhn, Norddeutsche Gebräuche Nr. 1; Panzer, Sagen 2, 511; Meier, Gebräuche Nr. 2.

4) Sitte des Böhmerwaldes: Lippert, Christentum 681.

5) Mannhardt, Baumkult I, 402 ff.

6) Am Urdsbrunnen 1883, Heft 1.

7) Grimm, Myth.[4], 2,615; vgl. Roethe zu R. v. Zw. 186. 187.

älteste Rätselweisheit des Veda kennt den Jahreskreislauf in Gestalt eines Wagens, unter dessen Teilen sie ebenfalls die mysteriöse Siebenzahl hervorhebt.[1])

— bei den Griechen,

Die Griechen lassen den Tag ebenfalls von weißen Rossen herangeführt werden.[2]) Das Licht selbst erscheint in der dritten orphischen Hymne als Roß.[3]) Homer kennt als Eigennamen für die Rosse der Eos „Lampos" und „Phaëton",[4]) d. h. „der Leuchtende" und „Strahlende", und Ovid nimmt diese Figuren und Namen auf. Als Korrelat dazu finden wir die mit schwarzen Pferden fahrende Nacht.[5]) Die Dioskuren, offenbar solare Gottheiten, sind von ihren Rossen nicht verschieden,[6]) so wenig als die Açvin, die equites der vedischen Mythologie, die gleiche Funktion und vielleicht gleiche Abstammung wie die griechischen Doppelwesen haben. Einige thracische Tiergottheiten mögen wir nicht in ein naturmythologisches System zwängen. Thracien war die alte Heimstätte des wilden Pferdes; dort bildeten sich die Sagenfiguren der Centauren und Silenen weiter aus. Dort sollen die fleischfressenden Rosse des Thracischen Diomed gebürtig sein,[7]) dorthin wird Rhesus verlegt, dessen Rosse weißer als Schnee waren.[8]) Wir mögen den Versuch nicht wagen, den sagenhaften Ursprung dieser Wesen zu ergründen, die unter dem Einflusse der überliefernden Märchenerzähler und Dichter vielleicht ein ganz fremdes Gepräge angenommen haben. Ebensowenig können wir auf griechischem Boden die Vierteilung des Jahres als Analogie zur

---

1) Sieben Sonnenrosse: Rgveda 1,50,8; 4,13,3.

2) Der leukŏpōlos hēmĕra bei Aeschylos, Perser 386; Grimm, Myth.[4], 1, 615; s. Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 64 Anm. 7.

3) Furtwängler, Idee des Todes, 94.

4) Od. 23, 246.

5) nyx mĕlanĭppŏs Aeschyl. Fragm. 64. Unserer Auffassung, daß die mythischen Wesen beim Zeugungsakt ihre wahre, d. h.: mythologisch alte, Erscheinung zeigen (vergl. im folg. S. 71), scheint eine offenbar solare griechische Sage sehr entgegenzukommen: Pasiphaë schließt sich in eine hölzerne, von Daedalus verfertigte Kuh ein, um den von Poseidon gesandten Stier zu verlocken. Pasiphaë, die „Alleserleuchtende", also offenbar die Sonne, concipiert in der ihr eigenen, offenbar uralten, Form der Kuh. — Noch sei des in der Z. d. V. f. V. 3, 99 erwähnten Sagencyklus gedacht. Dort treten drei Pferde auf, die rot, weiß und schwarz sind. Ursprünglich aber handelt es sich, wie ein Märchen der Bukowiner Zigeuner lehrt, nur um ein Pferd, das am Morgen rot, bei Tage weiß, in der Nacht schwarz ist. „Von dem Stand der Sonne hängt also die Farbe des Pferdes ab."

6) Milchhöfer, Auf. der griech. Kunst, 63.

7) Ich möchte dieselben eher für Wasser-Wesen (s. Roscher, unter Diomedes) als für solare Existenzen halten (s. aber Furtwängler, Idee des Todes 39).

8) Für sehr gewagt halte ich die Hypothese von Hehn, Kulturpfl. und Haustiere[6], 43, der in Rhesus mit seinen Rossen, seinem Wagen und seinen Waffen, die zu tragen eher den Göttern als den Sterblichen geziemte, einen iranischen Lichtdämon nachgebildet findet, der daher auch im Dunkel der Nacht seiner Rosse und seines Lebens beraubt wird.

Vierteilung des Tages beweisen,[1]) obgleich die Erkenntnis, daß man die Tageseinteilung zur Grundlage für die Jahresgliederung machte, uns von höchster Wichtigkeit zu sein scheint.[2])

— bei den Römern,

Eine klare Vergöttlichung des jährlichen Sonnenkreislaufes scheint in dem römischen October equus vorzuliegen. Der Ursprung dieses Gebrauches erklärt sich vielleicht so,[3]) daß bei der gleichzeitigen Erbauung der Aedis Vestae und des mamilischen Turmes die Bewohner der palatinischen und collinischen Stadt ein gemeinschaftliches Pferdeopfer darbrachten, und den Siegern in den darauf angestellten Spielen das Roßhaupt zur Annagelung überlassen wurde, was sich dann zur Erinnerung als alljährliche Culthandlung wiederholte.

Der Kursus der Rosse des römischen Hippodroms ahmte jedenfalls den Lauf der Sonne nach. Die weitgedehnte und ausdrücklich der Sonne geheiligte Rennbahn stellte die olympischen Fluren dar. In ihrer Mitte prangten Altar und Standbild des Sol, in der des Circus maximus ein 132 Fuß hoher Sonnenobelisk. Wie die Grenzsteine an den äußersten Enden des Cirkus die Grenzen des Sonnenlaufs bezeichneten, so repräsentierten 12 verschiedene Pforten die Orte des Tierkreises. Der siebenmalige Kreislauf der Rosse, der in der Richtung von Morgen gegen Abend stattfand, deutete auf die sieben Wochentage. Ja selbst die Bewegung der um den Pol herumliegenden Sterne, der beiden Bären, wurde beschrieben.[4])

— bei den Iraniern,

Das Griechentum hat aus der Lichtreligion des Avesta gewiß manche Beeinflussungen erfahren. Sie heiligte offenbar, weil weiß die Farbe des Lichtes war, das weiße Roß. Daher steht der Schimmel vor allem im Dienst der Götter und Göttinnen (jt 5, 13), wie der Ardvī sūra. Auch von Mithra, dem Sonnengott, heißt es: „An seinem Wagen ziehen vier Rosse, weiße, gleichfarbige, himmlisches Futter genießende, unsterbliche“ (jt 10, 125).[5]) Von den Persern berichtet Herodot (1, 189) ausdrück-

1) Furtwängler a. a. O. 92 Anm. 11 führt die vier Namen der Sonnenrosse an, von denen jedes eine Hore darstelle und schließt auf die in Analogie dazu gebildete Gliederung des Jahres, aber unseres Bedünkens sicherlich mit Unrecht, denn nur die (in der Figur der Açvin verkörperte) Dreiteilung ist alt. Nirgends finden sich im ältesten Veda Andeutungen von einer Vierheit solarer Götter

2) Grohmann, Apollo Smintheus 70 sagt: Frühling und Morgen waren ja verwandte Vorstellungen, beides ein Wiederaufleuchten der Natur, nachdem sie lange Zeit in das Dunkel der Nacht gehüllt war.

3) S. Liebrecht, Volkskunde, 295.

4) Jähns I, 434.

5) Geiger, Ostiranische Kultur, 351. Verethraghna erscheint (jt. 8, 18; 14, 9;) als lichtrotes Roß, der Gegner des Tischtrja aber, Apauscha, hat die Gestalt eines schwarzen Pferdes. Apauscha heißt „der Verbrenner“; der Mythus bezieht sich nach Geiger 310 auf den Kampf des regenbringenden Sirius

lich, daß sie weiße Pferde heilig hielten. Aus den Avesta-Texten ist besonders eine Stelle hervorzuheben, die von der Vierzahl der Sonnenrosse gegenüber der älteren Dreizahl spricht.[1]) Aus der mittelpersischen Traditionslitteratur[2]) sei einer eigentümlichen Sage gedacht: der Vorläufer Hûshêdar läßt zehn Tage lang die Sonne still stehen. Er spricht zur Sonne mit dem schnellen Pferde: „steh still", und die Sonne steht still zehn Tage und Nächte. Vgl. Josua 10, 12, 13.

— bei den Indern,

Auf indischem Gebiet dürfen wir zunächst in der Doppelgestalt der Açvin, der beiden „Reiter", eine etwa nach Art der siamesischen Zwillinge zur körperlichen und begrifflichen Einheit gewordene Doppelwesenheit ursprünglich solarer und theriomorpher Natur sehen. Daß auch bei den Açvin wie bei dem germanischen Totengott das Tier älter ist, als der Mensch, lehrt deutlich die Abstammung der Wesen von einer Stute.[3]) Ich sehe in ihnen das Symbol des durch die kosmologische Auffassung des Brahmanismus versöhnten Dualismus von Tag und Nacht zum Monismus des aus diesen beiden Zeiten zusammengesetzten 24-Stundentages.[4]) Für die spätere Zeit ist als Ausläufer der Vorstellungen von Dadhyañc, Aurva,[5]) u. a. die Lehre von der letzten Avatāra oder Inkarnation Visnu's in Schimmelgestalt charakteristisch und vielfach betont worden.[6]) Visnu ist bekanntlich Sonnengott. Das in Frage kommende Roß Kalki aber repräsentiert wahrscheinlich nur die Macht und den Sieg des Gottes unter Verwertung des traditionellen Materials. Höchst interessant ist ferner noch die Thatsache, daß der Löwe im altindischen Zodiakus später durch das Bild des Schützen er-

---

mit dem versengenden Dämon der Dürre. Die dualistische Gegenüberstellung von Licht und Finsternis, gut und böse, ist hier durchgeführt. Sie wird scheinbar in der Figur der dēvs durchbrochen, die ihrem Namen und ihrer Tracht nach (vergl. dēv sēpēd = weißer Dev) Götter, im Volksglauben aber Teufel sind. Hier wiederholt sich der auf deutschem Boden erfolgte Vorgang: Der Islam machte die Gestalten der alten Naturreligion zu Teufeln. In entlegenen Gegenden mögen sie sich noch lange im Volksglauben als gute Gottheiten erhalten haben. Lehmann, Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro, sieht in den Dēvs mythische Personen des Glaubens der Mazenderäner und Gilaner.

1) Yest. Sad. 93, 23.

2) B. Yt. 2, 45.

3) Mahābhārata 1, 2599. Unsere Schlußfolgerung ist bereits von Gubernatis, Tiermythen 221, und Oldenberg, Religion des Veda 73, gezogen worden. Der erstere deutet die Açvin auf Tag und Nacht, resp. Sonne und Mond: S. 248.

4) Vergl. Z. f. Ethnol., Jahrg. 1901, S. 64.

5) S. II; 1, „Pferd als Blitzsymbol", in dieser Arbeit: S. 50 ff.

6) J. B. Lassen, Indische Altertumskunde[1] 1, 760; Crooke, a. a. O. [2], 2, 205.

setzt worden ist.[1]) Im indischen Roßopfer tritt die solare Grundlage der Verehrung dieses Tieres völlig zurück. Das Roß ist zum Symbol des Jahres geworden. Das ganze Opfer gruppiert sich um diese eine, seine Grundidee, und dient zu ihrer Verwirklichung. Die Anzahl der gebrauchten Opferpfähle, der Opfertiere, die Zeitdauer des Opfers und das Alter des Opferrosses: — dies alles verfolgt den genannten Zweck.[2])

Stets handelt es sich bei dem indischen Brauch um den Schimmel als das offenbare Abbild des himmlischen Lichtes: — nicht sowohl im naiven Sinne der ältesten Zeit, als vielmehr in der Spekulation des Brahmanismus. Die Aera des indogermanischen Gemeinschaftslebens erkannte in dem auf der Steppe frei herumschweifenden, mit eigentümlichen Kräften ausgestatteten, weißen Roß den würdigsten Opfergegenstand, das kostbarste, darbringbare Gut des Menschen. Das alte Griechenland übernahm den Brauch und opferte deshalb, in völliger Unabhängigkeit von jeder Spekulation über die Farbe der verehrten Gottheit, auch den schwarzen chthonischen Mächten nur Schimmel[3]). Ein gleiches ist in Deutschland und dem germanischen Norden wahrscheinlich,[4]) für Persien und slavische Länder bezeugt.[5]) Nur der Brahmanismus ist es, der sich nicht darauf beschränkte, der lichten Gottheit das weiße Tier zu opfern, sondern die helle Farbe zunächst spekulativ zur Lichtgottheit in Relation setzte und dann zugleich mit der Einführung der Idee, daß im Opfer der 24-Stundentag, später das Jahr, als Geschenk der Sonne verherrlicht werden solle, dem Opfertiere sowohl die lichte wie die dunkle Farbe verleihen mußte. Die indische Theologie schloß sich also, wenn sie von dem Opferschimmel das schwarze Stirnkennzeichen verlangte und ihn so zum Symbol der Versöhnung der feindlichen Elemente von Tag und Nacht

---

1) Jähns a. a. O I, 250, Anm. 1

2) Jähns citiert I. 409, aus dem Yajurveda (welche Stelle?) folgenden typischen Satz: „des Rosses Körper ist das Jahr, seine vier Füße sind die vier Jahreszeiten und seine Knochen die Fixsterne, welche die 28 Stationen des Mondes bilden." Vergl. Çānkhayanaçrautasūtra 16, 3, 9: Die Sonne ist gleich 21; (wer deshalb das Pferdeopfer darbringt) verehrt sie in ihrer eigenen Gestalt (d. h. bringt der pferdegestaltigen Sonne ein Pferd dar); aus ihr (der Sonne) ist das Roß gebildet". — Vgl. u. III, 2.

3) Vergl. Stengel, Philologus 39, 184: „Man würde zum Totenopfer sicherlich kein weißes Tier gewählt haben, wenn überhaupt andersfarbige Tiere geopfert worden wären." Die Griechen opferten nur weiße Pferde: Stengel bei J. v. Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, Sakralaltertümer 103; Stengel, Philologus a. a. O.

4) Z. f. Ethnol. 1901, S. 65, Anm. 3. Schönfeld a. a. O. 67: So werden es denn auch sicherlich Hengste von weißer Farbe gewesen sein, „welche auf Island den Göttern geschlachtet wurden."

5) Z. f. Ethnol. a. a. O. S. 63.

machte, an alte Traditionen, die sie in ihrem Sinne fortführte, an. Wie nach Ovid Lucifer morgens auf weißem Roß, dann umwechselnd als Desultor auf hellem und dunklem Tier, nachts aber auf schwarzem Roß ritt, so erscheint dieser Gegensatz der weißen und schwarzen Rosse für den entsprechenden Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, überall.[1]) Zu dem hellen Auge des Tages gehört das dunkle Auge der Nacht, zu dem lichten Sonnenpferd das schwarze Nachtpferd als Korrelat, — mag es auch niemals ein eigentliches Leben in Kultus und Sage gefunden haben. Eigentümlich, aber echt indisch, ist es, daß man, wie später noch zu erörtern sein wird, nicht bloß die Symbole des Nacht- und Tagpferdes, sondern auch des Nacht- und Tagauges mit einander verschmolz und so dem Opferschimmel etwa eine schwarze Stirnzeichnung in Form einer Pupille gab,[2]) um ihn in genealogische Beziehungen zu dem Auge der Allgottheit zu bringen. Diese Ideeen und Formen klingen noch spät nach. Das Reittier des Indra, Uccaihçravas, hat (s. Z. f. Ethnol. a. a. O. 65 Anm. 1) einen weißen Körper, aber einen durch den Zauber der Schlangen schwarz gefärbten Schwanz.[3]) Ähnliches scheint asiatisch-indogermanischen Völkern nicht fremd zu sein. Zu den Dschinnen der Kirgisen gehört der Dschin Jergobenj, dessen Pferd einen weißen Fleck auf der Stirn hat. Es ist imstande, 100000 Werst an einem Tage zu laufen.[4])

— bei den Slaven.

Das so dürftige Litteraturangaben bietende slavische Altertum kennt das weiße Roß und sein schwarzes Gegenbild ebenfalls als Symbol von Tag und Nacht.[5])

---

1) Jähns a. a. O. I 246.

2) Z. f. Ethnol. a. a. O. S. 64 Anm. 9.

3) Crooke ², 2, 205. Dieses Roß soll, ähnlich den göttlichen homerischen Rennern des Aeneas (Il. 5, 265 ff.) mit sterblichen Stuten Renner von unvergleichlicher Geschwindigkeit erzeugen. Den halbgöttlichen Männern (Heroën) stehen die halbgöttlichen Pferde zur Seite. Auch Xanthos und Balios, die Rosse Achills, sind unsterblich: 16, 153

4) Revue Orientale II, Heft I, S. 61. Vgl. Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 85. Manche Einzelheit wäre zum Verständnis des Roßopfers noch wesentlich. An Stelle der Pfähle beim indischen Açvamedha werden bei den Tscheremissen z. B. Opferbäume gebraucht. Das scheint in interessanter Weise Oldenbergs Ansicht zu bestätigen, daß die Opferpfähle des Açvamedha noch als Bäume (s. Oldenberg, Religion der Veda 256) durch gewisse Riten veneriert wurden. Bei dem genannten Volk gilt es als allgemeine Bedingung für die Opfertiere, daß sie nicht zwei volle Jahre alt sind und eine bestimmte Farbe besitzen, welche bei den Pferden und dem Hornvieh die rote oder braune, bei den Schafen die weiße ist; nur diejenigen Tiere, die den Erdgeistern geopfert werden, sind schwarz: Revue Orientale, ibid. S. 34. Noch erwähne ich folgendes: nach einer Vorschrift des Veda soll das Opferpferd, wenn es etwa von der Wassersucht ergriffen worden sein sollte, dadurch befreit werden, daß man einen dem Varuna gehörigen, schwarzen Ziegenbock, der einen weißen Fuß hat, opfern soll: Taittirīyasamhita 2, 1, 2, 1.

5) Z. f. Ethnol., Jahrg. 1901, S. 84.

Wir fanden den Schimmel als Lichtsymbol bei einer jeden der größeren Gruppen des indogermanischen Völkerkreises wieder. Wir erfuhren ferner, daß er an mehreren Stellen innerhalb des letzteren als Opfer dargebracht wurde und erkannten den Zusammenhang zwischen seiner kosmischen Auffassung und sakralen Verwendung, die einander ergänzen und fördern.

Die Darstellung dieses Ineinandergreifens, die unsere Arbeit beschließen soll, setzt aber eine eingehende Untersuchung beider in Betracht kommender Faktoren voraus. Das Roß als kosmische Macht zu betrachten, es zunächst im Blitze, dann im Winde, endlich im Wasser wiederzufinden, mag deshalb in dem nächsten Hauptteil versucht werden.

II. Pferd als Gottheit.

1. Das Pferd als Blitzsymbol.

Das Pferd als Blitzsymbol in Indien.

Daß bereits dem ältesten Indien die Darstellung des Blitzes in Roßgestalt nicht unbekannt war, lehrt die Verehrung des Agni (Feuergottes) als eines Pferdes und die Identifikation seiner Erscheinungen im Himmel (die leuchtenden astralen Körper), Luftraum (Blitz) und Erde (Opferfeuer). Zu gleichem Resultat führt eine Zeremonie des indischen Roßopfers, in welcher der opfernde König den hundegestaltigen Feind des Opferrosses, das sich in einem Wasser befindet und die erklärte Eigenschaft als Blitz hat, erschlagen läßt. Der Sinn der Handlung ist der, daß man durch den Blitz-Schimmel des Wolken-Ozeans die nächtlichen Unholde töten will[1].) Mancher Veda-Passus deutet darauf hin, daß der König durch den Opfervorgang zum Götterkönig, das Roß zum Blitz als seiner Waffe, irgend ein fingiertes Wesen zum Götterfeind gemacht werden soll, daß also die Tötung des Vṛtra, des Prototyps der Feinde des vedischen Volkes, durch Indra, mithin das populärste mythische Ereignis jener Zeit, nachahmend auf Erden vollzogen werden soll, um durch die symbolische Handlung dem opfernden König Sieg über die Feinde zu verschaffen.[2])

1) Über die Darstellung des Schimmels als Blitz habe ich ausführlich in der Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 75 ff gehandelt.

2) Apastambaçrautasûtra 20,4,1 sagt als Gebet des Adhvaryu-Priesters: Durch Opferung dieses opferreinen Rosses soll der König hier den Vṛtra erschlagen.

Semi-Anthropomorphismen für den Blitz: — in Indien.

Von eigenartigem Interesse ist ferner der altindische Dadhyañc-Mythus[1]). Indra, der den Dadhyañc in den Wissenschaften[2]) unterrichtet hatte, drohte ihm, wenn er seine Kenntnis sonst irgend jemandem zu erzählen wagte, den Kopf abzuhauen. Die Açvin verführten ihn, dem Gott ungehorsam zu sein, und schnitten ihm, um ihn vor dem Zorn des Indra zu schützen, den Kopf ab, den sie mit dem eines Pferdes vertauschten Diesen Pferdeschädel findet Indra in dem See von Kurukṣetra (oder in der Sarasvatī) und schlägt mit ihm die Asuras. — Eine kritische Betrachtung der Sage scheidet zunächst die dem Veda eigentümliche Auffassung des Dadhyañc als eines Brahmanenschülers und des Indra, als seines Lehrers, als jüngere Bestandteile aus. Damit fällt zugleich das auf niedriger Geheimthuerei und Egoismus beruhende Verbot des Gottes und der Inhalt seines echt brahmanisch-theologischen Unterrichts. Offenbar gekünstelt und jüngeren Datums ist auch die Verwebung der Açvin in diesen Mythus. Man versteht es nicht, wie sie auf die komische Idee kamen, dem Schützling einen Pferdekopf statt etwa eines anderen menschlichen Hauptes zu verleihen, und warum der verloren gegangene Schädel zum Kampfesmittel Indras werden mußte. Die wichtigsten Mythen-Bestandteile sind also offenbar die Angaben über die Doppelgestalt des Dadhyañc und über den Gebrauch des im Wasser befindlichen Pferdekopfes als Indra-Waffe. Beide Momente stehen nebeneinander, ohne durch einander motiviert zu sein. Die Sage von Dadhyañcs Geschwätzigkeit und ihren Folgen ist also eine dem engherzigen Gelehrtentum des Brahmanismus sehr naheliegende Motivierung seiner eigenartigen Gestalt. Nun steht das Wort Dadhyañc neben dem gleichbedeutenden Dadhīca und Dadhikrā.[3]) Das Substantiv dadhī, saure Milch, läßt eine spezifische Beziehung zu dem himmlischen Milchmeer zu. Der Held, der alte Ṛṣi oder „Weise" der Sage, ist also eine ursprünglich im Wolken-Ozean befindliche Gottheit. Ihr Schädel ist die Waffe des Indra, der Donnerkeil, den der Mythus so häufig als Pferdekopf darstellt. Der Pferdeschädel,

---

1) Im Veda findet er sich zuerst in einigen Regvedastellen. S. Petersburger Sanskritwörterbuch.

Er ist behandelt von Crooke a. a. O.², 2, 205, Gubernatis, Tiermythen 234 f. Siehe ferner unsere Ausführungen in den Nachträgen und vergleiche hierzu die Bemerkungen von Oldenberg, Religion des Veda 71, Anm. 3. Vgl. Pischel und Geldner, vedische Studien 1, 124.

2) Speziell handelt es sich um die Wissenschaft vom süßen Soma.

3) „. . . he that scatters the hoar frost like milk". Übersetzt v. Crooke a. a. O. 204; so auch Petersburger Sanskritwörterbuch unter: dadhikrā.

kulturhistorisch als Waffe bekannt[1]), liegt hier als Kampfesmittel des Gottes in einem Flusse oder See: — das Feuer des Blitzes im himmlischen oder irdischen Gewässer, im Wolken-Ozean, in den Wassern. Die Sarasvatī ist, wie der Ganges, „dreifadig"; sie fließt durch Himmel, Luftraum und Erde[2]). Ein begreiflicher Unterschied zwischen dem Vorgang oben oder unten existiert nicht. Die Wesenheit des Dadhyañc fällt also mit der Funktion seines Kopfes zusammen. Woher seine Gestalt? — Das Blitzroß ist identisch mit dem Blitzgott, die erstere Figur eine theriomorphische, die zweite eine anthropomorphische Darstellung derselben Naturerscheinung Die Blitzgötter reiten stets, Mann und Roß sind körperlich ein unzertrennbares Ganzes und fallen begrifflich zusammen[3]). Die halb tierische, halb menschliche Erscheinung des Dadhyañc entspringt einem Kompromiß zwischen der anthropomorphen und theriomorphen Auffassung der Götter[4]) und ist dem Reiten des Gottes auf seinem Tiere mythogenetisch gleichberechtigt. — Der einfache Grundstock der Sage findet sich im indischen Altertum mehrfach wieder, Visnu wurde „roßköpfig"[5]), um die Veden zu retten, die durch zwei Asuras geraubt sein sollten. Im Rāmāyana erscheint er inmitten eines Sees von flüssiger Butter, alle Wesen anziehend, in Gestalt eines Pferdekopfs[6]). Noch sei des hierhin gehörigen Aurva-Mythus gedacht. Aurva Bhārgava wird bei einer Verfolgung seines Stammes, welche sogar die Frucht im Leibe der Mutter nicht verschonte, auf wunderbare Weise geboren. Das Feuer seines Zornes drohte die Welt zu zerstören und nur auf Bitten seiner Väter entsendet er dieses Feuer in den Ozean, das von nun an hier, mit einem Pferdekopf versehen, seinen Wohnsitz aufschlägt. Dies unterirdische Feuer heißt nach ihm Aurva. Auch erwähnen wir das vāḍava-Feuer, das seinem Namen wie seiner Gestalt nach (es hat einen Pferdekopf und führt etymologisch auf das Wort für Stute, vāḍavā, zurück) mit dem Rosse eine mythologische Verwandschaft hat[7]).

— in Deutschland,

Auf außer-indischem Boden finden sich Analogieen. Bis-

1) S. den Vergleich mit der Eselskinnbacke bei Gubernatis a. a. O. 235 Anm. 2.

2) trisadhasthā; Rgveda 6, 61, 12.

3) Vgl. oben S. 1.

4) Eine völlig genaue Analogie bietet der zunächst seinen Schimmel reitende, dann mit dem Pferde verwachsende wilde Jäger (Wotan).

5) hayagrīva, s. Crooke², 2, 205; hayaçiras und hayaçirsā ibid. 206. Er speit Feuer und trinkt die Wasser aus.

6) Gubernatis, a. a. O. 233 f.

7) S. auch Winternitz, der Sarpabali S. 52, und Petersburger Wörterbuch unter aurva.

weilen werden aus Wasserlöchern Pferdeköpfe herausgezogen[1]), wie man den Quellen Hufeisen schenkt und sie durch Pferdehufe (= Schenkel, d. h. den Blitz) entsprungen denkt. Nach schwäbischer Sage[2]) verwandelt eine Zauberin ihre drei Söhne Donner, Blitz und Wetter in Pferde, und versteckt sie zuerst im Wolfswalde, dann tief im Wasser, und endlich hoch in den Wolken. — Armenische Vorstellungen sind ganz analog. Der so oft wiederkehrende, feuerspeiende Drache liegt dort in den Wassern. Im Gewitter wird er zum Himmel emporgezogen[3]). Dem reitenden Blitzgott tritt dort der fahrende oder die auf dem Pferde stehende Göttin an die Seite[4]). In den dahineilenden Gewitterwolken erkennen die Armenier den Elias, der mit der Blitzrute seine Pferde schlägt[5]). Bisweilen wird der Blitz in Gestalt eines jungen Mädchens gedacht, der Covinar, die im höchsten Himmel wohnt. Sie reitet und tanzt auf einem feurigen Roß in den Wolken. Aus den Augen ihres Pferdes sprüht Feuer, mehr aber noch aus ihren eignen Augen. Ihr feuriges, lichtes Antlitz kann niemand ertragen[6]). Covinar heißt „vom Meere (d. h vom Wolkenmeere) stammend". Besonders durchsichtig ist die Sage von dem Gewitterhelden Sanassar[7]). Seine Mutter hat ihn, durch den Genuß von Meereswasser schwanger gemacht, geboren; d. h. er ist dem Meer entsprossen. Er geht unter das Wasser, wo er zugleich mit dem Blitzschwert ein feuriges Roß erwirbt und durch den Genuß des himmlischen Milchmeeres übergroße Kraft erlangt. Er nimmt Roß und Schwert mit sich fort und spaltet nun die eherne Burg seiner Feinde, die dunkel und schwarz ist und an Wassermangel leidet. Während des Kampfes mit dem im Wasser befindlichen Drachen gießt dieser Wasser in die Stadt. Am nächsten Tage sind die Fenster der befreiten Königstochter hell, und ihr Licht strahlt in die Stadt. Sanassar ist also gleich dem Dadhyañc ein Kind der himmlischen Wasser und lebt wie dieser im Milchmeer des Himmels. Die indische wie armenische Sage erklären die dem Mythus feststehende Thatsache des Einswerdens, der begrifflichen Zusammengehörigkeit, ihrer Helden mit dem Blitzpferd, die sich in dem Dadhyañc-Mythus durch die tierisch-menschliche Mischgestalt, in der Sanassarsage durch das Reiten des Gottes auf

— in Armenien.

1) Bartsch, Mecklenburgische Sagen 1, 144.
2) Meier, deutsche Volksmärchen aus Schwaben[3] S. 34 ff; L. Freitag 9.
3) Abeghian, armenischer Volksglaube 81.
4) Auch ursprünglich theriomorphe babylonische Götter stehen später auf ihren Tieren.
5) Abeghian a. a. O. 83.
6) ib. 64.
7) ib. 86 f.

dem Tiere, kundgiebt. In beiden Fällen ist der Mythus geschaffen, die funktionelle Gleichheit des menschengestaltigen Gottes (Dadhyañc, Sanassar) mit dem theriomorphen, gleichartigen Wesen (dem Blitzroß) verständlich zu machen, mithin zwei geschiedene Perioden der Mythenbildung zu vereinigen und durch einander historisch zu erklären. Die armenische Fassung hat neben den Gott und sein Roß als dritten, den ersten beiden analogen Faktor, das Schwert gesetzt, dadurch eine neue Phase der sagengeschichtlichen Entwicklung schaffend. Die Vereinigung des Gottes mit seinem Attribut bereitet jedesmal die Anwendung der Waffe vor. Mit der Blitzgewalt wird hier wie dort die Burg der Dämonen gespalten, der Nachtunhold erschlagen. Der Vorgang des im Gewitter sich befreienden Regens ist hier wie dort die Grundlage des Mythus.

Pferd als Blitz: — in Deutschland,

Das germanische Altertum hat ähnlich dem indischen in dem Blitze ein Roßwesen gesehen. Die wilde Jagd ging von der Vorstellung daherjagender Gewitterrosse aus. Doch ist es schwer, eine Periode des Lebens germanischer Stämme zu erweisen, die diese Idee in anderer Form gehegt hätte, als in der von dem auf seinem Schimmel dahinreitenden oder zur Erde niederstürzenden Gewittergott.[1] In den Einzelteilen der als wilde Jagd dargestellten Gewittererscheinung, — den Splittern des reparaturbedürftigen Wagens, besonders aber den Fäkalien des Gewitterrosses — die sich in Gold verwandeln, sehen wir Erinnerungen an das Mysterium des goldleuchtenden und doch sogleich sich verdunkelnden Blitzes.[2] In der Oberpfalz faßt man den sprühenden Blitz so, daß die Rosse, welche unsere liebe Frau im Himmel spazieren fahren, mit ihren Hufen an den Stein schlagen. Demgemäß schreiben die sibirischen Völker den Blitz ganz allgemein dem Ausschlagen eines himmlischen Pferdes zu, den Donner dem Dröhnen seiner Hufe, wie auch der finnische Hiisi, der böse, teuflische Wettergott, ein Roß reitet, das Feuer aus Maul und Nüstern sprüht, und dessen Hufe aus Stahl sind.[3])

(Pferdekopf als Blitzsymbol.)

Ausführlich haben wir es dargethan, daß die läuternde

---

1) S. unter „Der Schimmel“. Der wilde Jäger stürzt, um jemanden zu strafen, aus den Wolken auf seinem Schimmel zur Erde: Bartsch, Mecklenburgische Volkssagen 1, 1.

2) Globus Jahrg. 1901, B. 80, S. 203, Spalte 2.

Der Schuh gilt als Portemonnaie. Ihn füllt der wilde Jäger mit Schmutz, der sich in Gold verwandelt. Auch bei Hochzeiten steckt die Braut Weizenkörner in den Schuh, damit ihr das Brod nie ausgehe. Einen Schuh wirft man über brennende Schätze. Am Nikolausabend stellt man einen Schuh vor die Thür, damit er mit Süßigkeiten für die Kinder gefüllt wird. Bonbongefüllte Schuhe werden häufig verschenkt (namentlich zur Weihnacht).

3) Schwartz, Poetische Naturanschauung 2,104.

und heilende Kraft des auf das Haus gepflanzten Pferdeschädels eine Folge der Idee ist, der Blitz habe diese Gestalt.[1]) Der Blitz gilt ja stets als Reiniger der Luft, als Zerstörer der Welt der Unholde und Nachtdämonen. Deshalb soll nach schweizerischem Glauben ein getrockneter Stierkopf, unter den Giebel des Hauses gehängt, vor Blitz schützen.[2]) Im Herzogtum Schleswig waren unter der Lehmdiele des Hauses Donnerkeile und ein Pferdekopf eingegraben, welcher letzterer Glück bringen sollte. Denn es ist ein altes Sprichwort: „Perdtkop in Deel gift Glück in Hus."[3])

— bei den Slaven,

Die slavischen Völker können ähnlichen Auffassungen nicht fern gestanden haben. Nach einer wendischen Sage verwandelt sich ein Irrlicht in ein Füllen, wie Loki in eine Stute.[4]) Auch die Flammen des St. Elmsfeuers scheinen die Gestalt von jungen Pferden annehmen und auch wiehern zu können.[5]) Die Smeji der Bulgaren, offenbare Blitzgottheiten, fahren auf Wagen, die von kleinen schwarzen oder weißen Rossen von überirdischer Kraft gezogen werden.[6])

Daß endlich in der über so viele Völker verbreiteten Meinung, der Teufel fahre im Gewitter hernieder, er hinterlasse Schwefelgeruch u. s. w., Reste des Glaubens an ein ganz oder teilweise pferdegestaltiges Blitzwesen liegen, ist zu bekannt, als daß wir es ausführlich zu erwähnen brauchten.

— in Griechenland.

Die Blitzrosse der griechischen Sage, Chrysaor und Pegasus, mußten an anderem Orte zur Besprechung gelangen.[7]) Der Tátos der Ungarn ist ein vielfach genanntes Blitzroß.[8]) Im ungarischen Märchen zeugen feuersaufende Rosse.[9]) Die altaïschen Tartaren und Teleuten legen ihrem Himmelsgott viele Pferde bei: wenn er ausreitet, verursacht das Dröhnen der Hufe seiner Rosse den Donner, die Funken des Hufes den Blitz.[10])

Zusammenfassung.

Wir haben festgestellt, daß der Blitz in Gestalt eines Schimmels zur Erde niederstürzend vorgestellt wurde und haben bereits bei jener Gelegenheit betont, daß dem Schimmel nur in

1) Globus, Jahrg. 1901, B. 80. S. 202.
2) Rochholz, Schweizersagen II, 19; Schwartz, Ursprung der Mythologie, S. 169 Anm. 1.
3) Schönfeld 70 Anm. 3; R. Meiborg, Das Bauernhaus im Herzogtum Schleswig 1896, S. 17. — Nach arabischer Tradition soll ein Pferdekopf, unter der Schwelle des Hauses vergraben, Reichtümer bringen: Daumas, Pferde der Sahara, Übers. von Gräfe 11.
4) Schulenburg, Wendische Sagen 113.
5) Ibid. 120.
6) Strauß, Bulgaren 183
7) S. unter „Pferd als Blitz" und im Reg. unter beiden Wörtern.
8) Mannhardt, Z. f. d. M. u. S. 2, 269.
9) Schwartz, Poetische Naturanschauung 2, 105.
10) Klemm, Kulturgeschichte III, S. 86.

potenziertem Maße die Eigentümlichkeiten des Pferdes als solchen zukommen. Wir haben ebenfalls zu beweisen versucht, daß der Huf des Rosses, dessen zermalmende Kraft die Erfahrung des Lebens so häufig lehrte, als der Ausgangspunkt der im Blitze sich bethätigenden Energie vorgestellt wurde. Verehrte man doch, wie wir erörterten, deshalb das gefundene Eisen als Teil der Gewittererscheinung und zugleich als Abwehrmittel gegen den Blitz. Der Schenkel des himmlischen Rosses spielt also keine andere, aber freilich eine viel größere Rolle als dessen in den Himmelswassern aufbewahrter Kopf. In der Kontinuität der namentlich in deutschen und slavischen Sagen vorhandenen Vorstellung, die teilweise das natursymbolische Element noch klar erkennen lassen, teils es verschleiert, teils bis zur Unkenntlichkeit entstellt haben, liegt der klarste Beweis für die religionsgeschichtliche Wichtigkeit und richtige Deutung dieses Bruchstücks alter Mythologie.

Die wilde Jagd.

Die Erscheinung des Gewitters hat man im heidnischen Deutschland mit schweigender Ehrfurcht betrachtet. Noch heute verbietet es die Volkssitte, sich dem Gotte zu zeigen, indem man das Haus verläßt oder ans Fenster tritt; man spricht nur im Flüsterton und schweigt während des Donnerrollens. Man enthält sich der Nahrung.[1]) In das Brüllen der Elemente einzustimmen, mußte als höchste Vermessenheit, die Erscheinung zu kreuzen, als größter Frevel gelten. Wer die im Gewitter sich manifestierenden göttlichen Wesen zu beschießen wagte, konnte zwar eins derselben erlegen,[2]) doch traf ihn die Rache der Himmlischen. Die Gestalt des strafenden „wilden Jägers", in der ich nicht die entfernteste Ähnlichkeit mit dem alten Wotan zu erkennen vermag, hat sich erst auf germanischem Boden von der des Blitzrosses, das im Gewittersturm über die Wolken dahinjagt, losgelöst und als Zwischenstufe den auf seinem Pferde reitenden Gott gekannt. Die Anwendung einzelner Teile des Rosses als Abwehrmittel gegen den Blitz ist auf deutscher Erde nur als eine Rückerinnerung an den alten Theriomorphismus, der Glaube an ein Jagen des Gottes auf irgend welche, lokal differenzierte[3]) Tiere als die letzte Folge der Loslösung des

1) Ostpreußische Sitten.

2) Das Beschießen des Gewitters spielt in der Volkssitte deutscher Gegenden noch heute eine große Rolle und wird selbst mit gewaltigen modernen Geschützen vorgenommen. Die reklamehaften Versuche der Amerikaner, durch die Explosion fabelhafter Dynamitmengen Regen erzeugen zu wollen, wiederholen den alten Brauch mit neuer Motivierung.

3) Simrock, Deutsche Mythologie[6] 199 sagt: „Sehr verschieden lauten die Angaben über das Wild, das der wilde Jäger sich erkoren hat. Wir erhalten Auskunft darüber durch die Sagen, nach welchen dem Verwegenen, der zum Spott in das Jagdhallo einstimmt, eine Wildkeule als Jagdanteil zu-

anthropomorphen Wesens von seinem tierischen Substrat, unter unbewußter Anwendung des dem in seinen Wäldern von der Jagd lebenden Deutschen so naheliegenden analogen Bildes zu verstehen. Nur unter Substituierung dieser Entwickelung ist der so vielfach wiederkehrende, hier zu betrachtende Zug zu erklären, daß dem in die Erscheinung Schießenden, in den Jagdruf Einstimmenden, den Weg des wilden Jägers Kreuzenden,[1]) nicht ein Teil der Jagdbeute, sondern ein Pferdeviertel zugeworfen wird. Mag doch oftmals das kindliche Gemüt unserer Vorfahren den Mut, dem flammenden Tierwesen zu Leibe zu gehen, mit Erfolg gekrönt gedacht haben.

(Pferdehuf als Blitz.)

Bisweilen ist der natursymbolische Zusammenhang noch klar erkennbar. „Wer in die wilde Jagd schießt, dem stürzen Hirsch- und Pferde-Gerippe auf den Kopf, und der Teufel schickt einen mageren höllischen Schimmel, der statt des Geschirres eiserne Ketten trägt, Feuer schnaubt und alles im Hause zerstampft.“[2]) Sehr instruktiv ist hier die Verwendung der Teufelsfigur, deren integrierender Teil ja abermals der Pferdefuß ist, den selbst Mephistopheles „nicht missen kann.“ Überall leuchtet der Kern des alten Sagengebildes durch. — Wenn man die wilde Jagd anruft, so saust ein Pferdeschinken von der Luft herab und zerquetscht den Unglücklichen wie ein Meteor-Stein.[3]) Der herabgeworfene Jagdanteil verbreitet einen Schwefelgeruch, wie ja auch der Teufel selbst, wenn er in einen Schornstein fährt.[4]) Daß sich das herabgeworfene Stück bisweilen in Gold verwandelt,[5]) bestätigt lediglich unsere Auffassung. In Form einer Pferdekeule tritt es sehr häufig auf,[6]) bisweilen

---

geworfen und an der Stallthüre aufgehängt wird, wobei die Worte erschallen: „Willst du mit mir jagen, so mußt du mit mir knagen“. Da ist es denn bald ein Ochsen-Viertel, bald ein Eber- oder Pferde-Schinken, bald eine Hirsch- oder Reh-Keule, nicht selten auch eine Menschenlende oder das Viertel eines Moosweibleins.

1) Dieser Zug kehrt überall wieder. In Schwaben reitet dem wilden Heere ein Mann voraus und ruft:

„Aus'm Weg, aus'm Weg,
Daß niemand was geschech!“

Kuhn, Westph. Sag. 360. In Mecklenburg ruft er: „Holt' den Mittelweg“! Siehe Bartsch a. a. O. und vielfach.

2) Seifart, Sagen, Märchen u. s. w. aus dem Stift Hildesheim 2, 17; 1, 15 f.

3) Jähns, I,326.

4) Simrock a. a. O. 199.

5) Simrock ibid., Bartsch a. a. O. 1,17 und oft; siehe Z. d. V. f. V., Jahrg. 1901, S. 417, Anm. 2; vergl. auch Jahn, Volkssagen aus Pommern und Rügen 1886, S. 30.

6) z. B. Menzel, Odhin 210; Wuttke, Aberglaube 19. Vgl. L. Freitag, S. 29: „Solche herabgeworfene Pferdeschinken werden unendlich häufig erwähnt.“

als Strafe für äffenden Zuruf,[1]) bisweilen für bloße Beobachtung[2]) des Gottes, und immer wiederholen sich die typischen Worte desselben,[3]) die den Vollzug einer Strafe verkünden, welche in der märchenhaften Entstellung freilich meist nur in Form eines harmlosen Geschenkes der Pferdekeule auftritt. Das Elementare, Furchtbare, leuchtet aber noch bisweilen durch.[4]) Der Teufel tritt bekanntlich häufig als Rabe auf. So wird folgende Sagenentstellung verständlich: der Nachtrabe, dem man „halbpart" zuruft, wirft einen Pferdeschinken herab.[5]) Das alte Motiv wird bisweilen witzig weitergesponnen: Wenn der wilde Jäger jemanden mit einer Pferdekeule beschenken will, so fordere man auch Salz zum Braten und man bleibt verschont,[6]) oder das Geschenk wird nach einem Jahre zurückgefordert[7]), oder es muß an Ort und Stelle zurückgebracht werden. Der Überbringer erhält dann aber eine tötliche Ohrfeige oder wird auf und davon in die Luft entführt.[8])

Unter den zahllosen Variationen unserer Sage seien nur einige erwähnt, um die Hartnäckigkeit des einst so außerordentlich populär gewesenen Motivs zu zeigen. — Manche Schweizer meinen, der wilde Jäger, der Landlungi, werfe mit Roßknochen um sich.[9]) Bei Rotenburg tobt der wilde Jäger und dem mutwillig Rufenden wird ein Stück Aas auf die Schulter geworfen.[10]) Beim Bruchberge im Harz geht der wilde Jäger während des Gewitters umher und ruft: „Wer will Fleisch?";

---

1) cf. Grohmann, Aberglaube aus Böhmen und Mähren 4, siehe Seite 55 Anm. 1 und z. B. auch: Harrys, Volkssagen, Märchen und Legenden Niedersachsens II, 7.

2) Menzel ibid. 210, cf. Lazarus und Steinthal, Z. f. Völkerpsychologie, 13,340: „Nach deutschem Aberglauben kann man den sonst nur hörbaren Hackelberg, den wilden Jäger, schauen, wenn man in ein Wasser blickt, in welches er dann aber einen Pferdeschinken wirft."

3) Bei Bartsch, 1,19 heißt der Ruf des wilden Jägers: „Heste met juch't, mütste ok met freten" (vergl. S. 55 Anm. 1); und bei L. Freitag 16: „Hast Du mit gejagt, sollst Du auch mit tragen."

4) Das Menschenbein, an dem noch der Stumpf sitzt, fliegt durchs Fenster hinein: Bartsch a. a. O.; Der Pferdefuß wirft den Beschenkten zu Boden: ibid. 1,16. Man kann ihn nicht los werden: L. Freitag 24.

5) Schambach u. Müller, Niedersächsische Sagen und Märchen, 1855, S. 69, cf. 72 ff.

6) L. Freitag 69.

7) Rappold, Sagen aus Kärnten, S. 167; Panzer, Baierische Sagen I, 63.

8) Diese in der Gegend von Eckardtshausen erzählte Sage macht aus dem Blitzgott wieder den Teufel, der seine Identität mit dem wilden Jäger hier besonders deutlich zeigt: L. Freitag 24.

9) Rochholz, Schweizersagen I, 219.

10) Lyncker, Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen, 1854, S. 13 f.

aber niemand darf antworten.[1]) Wird man vom Muotisheer angerufen, so antwortet man in Schwaben nicht. Sonst hängt ein halber Menschenleib vor der Thür, der erst beim Ave-Läuten verschwindet.[2]) In Rügen heißt es: bisweilen werde vom wilden Jäger ein Menschenbein herabgeworfen.[3]) Eine solche Strafe trifft den in den Ruf des Gottes Einstimmenden auch nach wendischem Glauben.[4]) — Bisweilen wird der Teil des Rosses zum Körperteil des Wildes entstellt. — Wer den wilden Jäger anzureden wagt, hat zu erwarten, daß eine Hirschkeule ihm ins Fenster fliegt,[5]) die auch als Geschenk von Wodan gilt,[6]) oder, daß er am nächsten Morgen ein Reh findet,[7]) wie es einem Mann aus Herda ging. Bei Königswusterhausen tobte einst die wilde Jagd und von ihr wurde ein weißer Haase erlegt; ein Bauer wirft die Jagdbeute dem wilden Jäger zu und dieser wird dadurch von seiner 300jährigen Fahrt befreit.[8]) Wod füllt einem Bauer den Stiefel mit Blut und Fleisch eines erlegten weißen Hirsches; das Geschenk stellt sich später als Gold heraus.[9]) Der Zug des Albinismus ist hier wesentlich (s. Einleitung dieses Abschnitts). Mitunter läßt der wilde Jäger totes Wild, das keine Wunden am Körper zeigt, auf der Erde liegen,[10]) oder er soll durch ein Wurfgeschoß, einen „Schiefer“, Rückenschmerzen verursachen.[11])

(Sattel als Blitz.)

Schließlich sei der norwegischen Sage von dem gespenstigen Aufzuge Aaskereida gedacht. Die gespenstigen Reiter sollen von ihren kohlschwarzen Rossen auf Häuser, in denen dann flugs jemand sterben muß, einen Sattel herabwerfen[12]): — ebenfalls ein offenbares Blitzsymbol.

Mochte im Laufe der Jahrtausende der den Blitz repräsentierende Schimmel zum toten Attribut des Blitzgottes, dieser zum wilden Jäger, der letztere zum Teufel werden: — die Furcht vor dem zermalmenden Huf der überirdischen Macht blieb sich stets gleich. Werfen wir deshalb einen Blick auf die kulturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Bedeutung des Hufes und des Hufeisens.

---

1) Pröhle, Harz-Sagen 163.
2) L. Freitag 14.
3) Haas, Rügensche Sagen und Märchen, 1891, S. 18 f.
4) Schulenberg, Wendische Sagen 136.
5) ibid. 136 f.
6) Bartsch a. a. O. I, 1.
7) L. Freitag 16; Witzschel, Sagen 36 f.
8) Pröhle, Deutsche Sagen, 1867, S. 78 f.
9) Colshorn, Märchen und Sagen, 1854, S. 192 f.
10) Wolf, Nordisch Sag.-Schatz 616.
11) Vernaleken, Österreichische Sagen 41.
12) Hopf, Orakeltiere und Tierorakel 70 f.

Huf und Hufbeschlag.

Das Hufeisen[1]) scheint erst verhältnismäßig spät aufgekommen zu sein und ist unter kulturell gesunden Verhältnissen unnötig. Erst die dauernde Abnutzung des Hufes auf hartem Boden macht den Beschlag notwendig.[2]) Das alte Testament sagt (Jesaias 5, 28) von den Pferden der Assyrer, ihr Huf sei wie Kieselstein.[3]) Das setzt noch Mangel einer Kenntnis des Hufbeschlags voraus.

Trinken aus dem Pferdehuf u. der Trappe:

Eine eigentümliche, sehr weit verbreitete Sitte ist das Trinken aus dem Huf des Rosses. Sie wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß in solchen Fällen das den Trunk vermittelnde Medium seine speciellen Eigentümlichkeiten dem Trinkenden verleihen soll. Wenn man durch die Luftröhre eines Wolfes trinkt, so soll das für den verletzten Schlund von den Kinderblattern helfen.[4]) Wie man das reißendste Tier der deutschen Wälder benutzte, durch seinen alles verzehrenden Schlund der schwachen menschlichen Speiseröhre zur Hilfe zu kommen, so trank man aus dem Hufe des Rosses, um dessen natürliche und methaphysische Eigenschaften sich sympathetisch zu eigen zu machen; so benutzte man zur Trankspende die Luftröhre des Büffels, den Huf des Pferdes beim indischen Roßopfer.[5])

— in Indien,

An anderem Orte haben wir uns über die dem Pferdehufe und der Trappe zugeschriebene Heilkraft ausführlich verbreitet[6]) und angedeutet, daß man von der Vergöttlichung der Hufe und Spuren vergötterter Rosse auszugehen hat, die im Dienste von Blitz- und Sonnengottheiten standen. Der Blitz aber wird nicht minder als der Ort, den er getroffen, allgemein heilig gehalten und deshalb mit einer ungemeinen Heilkraft ausgestattet. Wie das Feuer läutert, reinigt, Krankheitsgeister vertreibt, so verscheucht und tötet der Blitz die Unheildämonen. Daher die

— in Deutschland,

lustrierende Wirkung der Johannisfeuer,[7]) die Geister bannende

---

1) Siehe hierzu E. H. Meyer, Germanische Mythologie 58 f. 252; Panzer, bayerische Sagen 2, 32. Baader 32. Schönfeld a. a. O. 44 bezeichnet den Hufbeschlag als ein nur in den Städten notwendiges Übel und die Quelle vieler Hufkrankheiten. Auf hartem Boden härten sich die Hufe von selbst.

2) Deutsche hippologische Presse 12, 10.

3) Michaëlis, Mosaisches Recht, 3, 340.

4) Lexicon universale vom Jahre 1748 unter: „Wolf".

5) Apastambaçr. 20, 22, 1. Das hier zu Grunde liegende Motiv habe ich im Globus, Jahrgang 1900 B 78 S 291 f. auseinanderzusetzen versucht. Erwähnt sei noch das Sehen durch bestimmte Blumen, um deren Eigentümlichkeiten sich einzuverleiben: Perger, Deutsche Pflanzensagen 50. Vergl. auch Strauß, Bulgaren 397: Tritt in Bulgarien die Diphterie-Epidemie auf, so müssen die Kinder durch eine Schweine- oder Menschenkehle hindurch Blut trinken.

6) Globus Jahrg. 1901, B. 80, S. 203 f.

7) Siehe Register unter: „Opferasche".

Macht des weißen Blitzrosses.[1]) Das Trinken aus der Roßtrappe oder dem Pferdehufe ist also meines Erachtens eine zunächst volksmedizinischen Zwecken dienende Sitte. Weise Frauen, in deren Händen ja ehemals vorzugsweise die Heilkunst lag, mögen in der Tiefe der Wälder, auf der Höhe einsamer Berge, das Wasser geschöpft haben, dem die von der Blitzgottheit geschlagene Trappe das Sammelbecken bot. Wo erbeutete Rosse dem Kriegsgotte dargebracht wurden, benutzten die Männer den Fuß des Tieres als Trinkgefäß, und bacchantische Weiber ahmten ihnen nach. Noch heute sollen dem Volksglauben nach die Hexen bei ihren Versammlungen aus Pferdehufen trinken[2]), und noch jetzt finden sympathetische Heilungen mit Regenwasser statt, welches in Höhlungen großer Steine zusammengelaufen ist.[3]) Mancherlei Sagen und Märchen geben das alte Motiv wieder. Im Grimmschen Märchen[4]) will der Teufel drei Soldaten ein Mahl bereiten. Dazu soll eine tote Meerkatze der Braten, eine Wallfischrippe der Löffel und ein alter Pferdefuß das Weinglas sein. Ein Mann, der in eine Geistergesellschaft hineingerät, trinkt aus einem Pokal, der sich als ein Kuhfuß herausstellt[5]) Nach einer eigenartigen Sage soll der wilde Jäger zum ewigen Jagen verdammt worden sein, weil er Christus nicht hat aus dem Fluß trinken lassen, sondern ihn nötigen wollte, aus einer Roßtrappe zu trinken, weshalb er sich immer von Pferdefleisch nähren muß und wer ihm nachruft, dem bringt er Pferdefleisch und er muß auch davon essen.[6]) Das Bringen von Pferdefleisch ist ein Ausdruck für das Herabschleudern des Blitzes auf die Spötter, der Schleuderer also ein Blitzgott, der den Genuß von Wasser aus der selbstgeschaffenen Trappe als Ausdruck seiner Veneration verlangt. Die Kollision zwischen den als hochmütig dargestellten heidnischen Mächten der ritterlichen Zeit und dem demütigen Christengott kommt hier wohl zum klarsten Ausdruck. — Analog ist der in den magyarischen Kreisen Bosniens verbreitete Glaube, daß die auf den Kreuzwegen befindlichen Pferdehufe und Rinderklauen die Schüssel des Szepaßzony bilden. Diese Dinge sind die Überreste der nächtlichen Gastereien der Hexen. Wer auf sie tritt, wird lahm. Mit Bezug hierauf heißt es im magyarischen

— in slavischen Gegenden,

1) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 69f.
2) Grimm, Myth[4], 2, 877; Petersen, Hufeisen 238.
3) Jähns, I, 362.
4) Der Teufel und seine Großmutter, K. u. Hm. Nro. 125.
5) Bartsch, Mecklenburgische Sagen 1. 174.
6) Simrock, Mythologie[6] 207; Jähns, ibid. I. 327, Anm. 2; Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen 499; Petersen, Hufeisen 239. Simrock, Z. f. d. M. u. S. 1, 434 bezeichnet das Trinken aus der Roßtrappe als Brauch des deutschen Pferdeopfers.

Volksglauben: „Die Pferdehufe sammeln die Hexen; daraus machen sie sich Becher, goldne Becher; aus diesen trinken sie, wenn sie nachts sich versammeln".[1]) — In einem russischen Märchen[2]) gerät Hänschen, als es einen Pferdehuf sah, in große Versuchung daraus zu trinken, doch widerrät ihm seine Schwester. Dieselbe Versuchung tritt wieder an ihn heran beim Anblick eines Stierhufes und später eines Bocksfußes. Zuletzt kann der Knabe sich nicht mehr halten; er trinkt aus dem Bockshufe und wird selbst in einen Bock verwandelt. Hier leuchtet das Bewußtsein der Sündhaftigkeit des heidnischen Brauches noch klar durch. — In Armenien befindet sich bei einer heiligen Stätte im Gau Vacanda ein Felsen mit einem Loche. Die Frauen zünden bei Dürre auf diesem Felsen Kerzen an und gießen Wasser in das Loch, damit es regne. In diesem Distrikte giebt es einen anderen Felsen, auf welchen man bei Trockenheit auch Wasser gießt und Milchspeise als Opfer kocht. Der Fels gilt als heilig, und man fürchtet sich, seine Spitze zu betreten; denn der Felsen bestraft dafür. Ein dritter Felsen sendet nicht nur Regen, sondern macht ihn auch aufhören, wenn er zu lange dauert. Überhaupt gelten die vom Blitze getroffenen Felsen als heilig.[3]) In der Nähe von Eriwan befindet sich der Abdruck von dem Hufe des Rosses des Surb-Sargis, verehrt von Bauern durch das Hineingießen von Wasser. Man heilt Fieber, indem man etwas von der dem heiligen Orte entnommenen Erde um den Hals des Kranken hängt.[4]) Der Wasserguß ist natürlich ein altes Opfer und läuft deshalb der ebenfalls in Armenien üblichen Mehlspende parallel, die gleichfalls dem Windgott Surb-Sargis gilt. Er wird bei seinem Feste in der Weise verehrt, daß man ihm Mehl auf das Dach streut und die Großmutter dann spricht: „Möge ich dein Opfer sein, o du schimmelberittener Surb-Sargis! — Komm und betritt dieses Mehl mit dem Hufe deines Pferdes"[5]). Dieses Roß ist eine offenbare Darstellung der Sturm- und Gewitterwolke, es kommt also den Blitzrossen der übrigen indogermanischen Mythen sehr nahe[6]) Die in das Mehl geschlagene Trappe weiht und heiligt also die menschliche Nahrung. Eine interessante Einzel-

— in Armenien.

1) Strauß, Bulgaren 152.
2) Gubernatis, Tiermythen 275.
3) Abeghian, Armenischer Volksglaube 94.
4) Mündlich von Armeniern.
5) Abeghian 98.
6) ibid. wird es folgendermaßen beschrieben: „(Es) schnaubt Nebel und Wolken, welche sich in Schneeflocken wandeln. Von dem Hufschlage erbebt die Erde und das Spiel seiner Lanze wirbelt wirres Schneegestöber auf. Bei dem Anblick erfreuen sich die Armenier und der Gott befiehlt seinem Roß, mit dem Hufeisen eine Spur in das Mehl einzudrücken."

heit sei hier noch erwähnt. Die Idee der Zusammengehörigkeit des Hufes mit dem in so vielen Mythen ihm entzauberten Wasserstrahl scheint auch in einem Gebilde der griechischen Kunstindustrie zum Ausdruck zu kommen: dort bildet ein Pferdefuß die äußerste Spitze eines Trinkhorns, und ihm entströmt der Strahl.[1]

— in Griechenland.

Wie man das Hufeisen und seine Trappe verehrte, indem man sie mit dem Wasser weihte, das nach mythischer Anschauung ihnen entquillt, so spendete man umgekehrt dem Wasser das Eisen als Votivgabe. Es sind Hufeisen in Quellen und Bädern in Schlesien und dem Voigtlande zu erweisen. In Schlesien wurden sie aus der Umgebung des alten Silingerberges, des Zobten, und seines Nachbarn, des Geierberges, bekannt. Zu Schlaupitz, Kreis Reichenbach, warf man früher Pferdeeisen in den Aspenborn (Pferdequelle), eine starke eisenhaltige Quelle, und im Schwemmlande eines dortigen Baches stieß man etwa einen Meter tief auf mehr als dreißig Hufeisen der verschiedensten Form. In Hirschberg war es nach mündlicher Mitteilung noch vor 30 bis 40 Jahren Brauch, in die Hausbrunnen Hufeisen und anderes Eisenzeug zu werfen, in der Meinung, das Wasser zu bessern, oder wie in Schlaupitz vom Aspenborn gesagt wird, es zu härten.[2] Nach Cornischem Aberglauben soll ein Stück Eisen, von den Matrosen über Bord geworfen, diese befähigen, selbst bei Sturm an felsiger Küste zu landen. Ein ähnlicher Aberglaube existiert an den Orkney-Inseln bezüglich eines bestimmten Felsens an der Küste von Westray. Dort meint man, daß, wenn jemand mit einem Stück Eisen in der Hand auf diesen Felsen tritt, die See plötzlich stürmisch wird und nicht früher zu rasen aufhört, als bis man das Stück Eisen in das Wasser geworfen hat.[3] Ähnliche Opfer scheinen in England häufiger vorzukommen.[4] Sehr häufig und weit verbreitet ist endlich das Anheften von Hufeisen an Bäume und das Schlagen einzelner Nägel in dieselben. Es ist eine Votivgabe ohne speciellen Bezug auf die Gottheit, der es zugehört. Das Eisen galt als geheiligte Gabe eines Gottes und war deshalb ohnehin

1) Panofka, Griechische Trinkhörner, Berlin 1851, Tafel 1, 1; Z. f. Ethnol. 23, 851.

2) S. a. Weinhold, Quellenverehrung 62. Vergleiche zu diesem Abschnitt noch Sepp, die Religion der alten Deutschen (sehr veraltet) und Lawrence, a. a. O. 58 ff. Woher stammt die Bemerkung von Sepp ibid. 263 (cf. Lawrence 85): „Die alten Deutschen hingen einen Pferdehuf an einem geweihten Platz auf als Sühnopfer für den Blitz- und Sturmgott"?

3) Lawrence 34.

4) Der Hufbeschlag des Geisterpferdes wird besonders durch die schottischen Seeleute geachtet. cf. Gregor, Scotsch Folklore bei Lawrence 104.

das würdigste Geschenk, welches der Sterbliche den Unsterblichen machen konnte. Es war aber auch zugleich der glückbringendste Fund. Wie man eine reiche Quelle des Segens von allen Teilen der Erscheinung des Blitz- und Sturmgottes ausströmend dachte,[1]) wie man eine ungewöhnliche Heilwirkung von dem Hufbeschlage als solchem erwartete,[2]) so mußte das von dem Gotte dem Irdischen zurückgelassene Eisen eine besondere Kraft des Segens haben. Zunächst mag man es an die Thür des Hauses geheftet und von dem Symbol der Zugehörigkeit zu dem mächtigen Gott einen Schutz vor Blitzschaden erwartet haben.[3]) Der Glaube an die glückbringende Wirkung eines solchen Fundes und die Sitte, ihn an die Thür oder Schwelle des Hauses oder Stalles zu heften, ist der unerschütterlichste Brauch in Deutschland[4]), Frankreich[5]), England[6]), ja selbst in Persien[7]). Mächtig muß die Zahl der Vorstellungen gewesen sein, die von dem Anblick des Hufabdrucks ausging und kulturgeschichtlich wirksam wurde. Die Zeit, in der man mit tierähnlichem Instinkt die Spuren von lebenden oder leblosen Wesen verfolgte, um sich des Entfernten intellektuell oder physisch zu bemächtigen, mag die Ära Jahrtausende langen Ringens mit überlegenen Mächten ausgefüllt haben. Die Fährte des Wildes zu erkunden, ist dem Nomaden Vorbedingung seiner Existenz; der heidnische Beduine klagt in seinen Qaçiden mit typischer Regelmäßigkeit an der im Wüstensand halbverwehten Spur vom Zelte der Geliebten. Manche Stämme machen die notwendige Forschung zum Sport.[8]) Auf

Hufeisen als Glücksfund:

---

1) Siehe Z. d. V. f. V., Jahrg. 1902, S. 384. Eine Sage, nach der Wodans Pferd ein Eisen verlor, erzählt Lawrence 43 f., der W. A. Craigie, Skandinavian Folk-Lore citiert.

2) cf. Globus Jahrg. 1901, B. 80, S. 203 f.

3) Carnoy, Traditions populaires de Constantinople et de ses environs, Paris 1892, S. 22 berichtet, daß nach dem Aberglauben der Christen Konstantinopels ein Kreuzeszeichen den Blitz verscheuchen soll. Die Analogie ist sprechend.

4) cf. Wuttke, Register unter: Hufeisen; Töppen, Aberglaube aus Masuren 43; Andree, Braunschweiger Volkskunde 290; für die ältere Zeit s. Gestr. Rockenphil. 2 Nr. 37. In Schwaben heißt es: Findet man ein Hufeisen mit allen Nägeln und nagelt es ob seiner Hausthüre, so verbrennt das Haus nicht. Wolfs Z. f. d. M. u. S. 4, 48.

5) Rolland, Faune populaire 4, 192. In der côte d'or bedeutet ein zerbrochenes Hufeisen, aufgefunden, Streit: ibid. 4, 192.

6) Folklore Record I, 24 (Jahrg. 1878).

7) O'Donovan, The Merv Oasis; London 1882, II 14.

8) S. a. S. 19 f. Die heruntergekommenen Kuraisch befassen sich mit der Deutung der Spuren. Wenn einer von ihnen eine Kameelstute mit Füllen verloren hat, so erkennt er nach Jahren das inzwischen ausgewachsene Füllen an den Abdrücken der Hufe: Doughty, travels in Arabia deserta 525; Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 206. Siehe auch meine Arbeit über die Reise der Seele ins Jenseits. Z. d. V. f. V. Jahrg. 1901.

indogermanischem Boden bietet der alte Cyklopenbetrug der Odyssee ein Beispiel, dessen Durchführung möglich wäre. Nach dem Aberglauben der französischen Schweiz kann man ein neu erworbenes Pferd vor Behexung bewahren, wenn man es rückwärts in den Stall führt.[1]) Wie dort der Riese getäuscht werden mußte, um dem schwächeren, aber klügeren Menschen die Rettung zu gewähren, so weiß man hier die lauernden Unheildämonen auf gleiche Art zu hintergehen. Waren doch die ältesten Wege von Pferden und Kühen in die Wildnis gebahnt und mußte man doch der Spur der Tiere folgen, die ein göttlicher Instinkt zu leiten schien.[2]) Auf germanischem Boden zeigt sich der Nachklang der hohen Bedeutung, die der Spur des Rosses im kulturellen Leben der Völker bisweilen zukam, nicht selten. Nach deutschem Brauche pflegt jemand, der auf einem neugekauften Pferde nach Hause reitet, aus der ersten Hufspur, die das Tier auf der Feldmark seines Dorfes macht, Erde zu nehmen und rückwärts über die Grenze zu werfen, so kann es nicht behext werden. Hier ist die obwaltende Furcht vor Verhexung, speciell dem Vernageln der ersten Spur als Motiv für einen Brauch anzusehen, der den bösen Zauber eben dadurch unschädlich machen soll, daß diese erste Spur zerstört, resp. an einen Ort hinverlegt wird, der sich nicht mehr im Machtbereich des im Dorfe lebenden Zauberers befindet. Die Spur des Pferdes wurde zum Träger von seiner und seines Reiters gesamter Wesenheit, daher der im alten Indien übliche und noch im modernen Arabien[3]) nachweisbare Brauch, ihr Trankspenden darzubringen. In dem so außerordentlich weitverbreiteten Usus, Nägel oder gar Stecknadeln in Bäume, Thürpfosten, die Beine des Bettgestells u. s. w. einzutreiben, sehen wir nichts anderes als eine specielle Form des durch das Hufeisen als solches bewirkten Zaubers. Die Vertreibung böser Geister ist auch hier der im modernen Indien noch bewußte Zweck der abergläubischen Handlung.[4]) Der stahlbewehrte Fuß

— vertreibt Dämonen.

1) Rolland, Faune populaire 4, 193.

2) Z. d. V. f. V. Jahrg. 1901, S. 406 ff.

3) Dumas, de la civilité chez les Arabes bei Rolland, Faune populaire 4, 191 erwähnt folgendes: Wenn man zu einer großen Reise sein Pferd besteigt, so gießt die Frau oder eine Dienerin ein wenig Wasser auf die Kruppe und die Füße des Reittiers. Das ist ein Wunsch und zugleich ein glückliches Vorzeichen. Manchmal gießt der Cafétier etwas Kaffee auf die Füße des Pferdes.

4) Crooke a. a. O. 14 sagt: Wir stellten bereits den Wert der eisernen Nägel zur Bannung des Geistes des Churel fest, und solche Nägel werden in Indien ganz gewöhnlich in den Thürpfosten oder in die Beine der Bettgestelle geschlagen, um bösen Geistern zu wehren. Der Pferdehuf ist eine specielle Form dieses Zaubers. Die wilden Irländer pflegten angeblich um den Nacken ihrer Kinder den Anfang des Johannes-Evangeliums oder einen krummen Nagel von einem Hufeisen oder ein Stück Wolfsfell zu hängen.

des gewaltigen Tieres, die Dämonen erschlagende Waffe des Blitzrosses mußte in Indien nicht minder als in Persien verehrt werden, wo man die Eindrücke von des Rehsch's, des Rustem-Rosses, Hufen noch heute zeigt, und wo das Nationalepos von der Tötung von Unheilgeistern durch diese gewaltigen Hufe erzählte. Die in fabelhafter Menge in manche Bäume eingejagten Stecknadeln sollen zunächst Krankheiten bannen. Ihr ursprünglicher Zweck aber war es, wie wir sahen, als Substitut des Hufeisens jede Art feindlicher Dämonen fernzuhalten. So wird die Meinung, das Blitzroß und alle seine Stellvertreter wie deren Körperteile und Ausrüstungsstücke hätten eine mystische, wunderthätige Macht, bis zu ihren äußersten Konsequenzen festgehalten und durchgeführt. Ein indischer Spruch wird uns nunmehr lehren, daß dem Gewitter und seinen Fabelwesen selbst in mythologischer Hinsicht das Element gar nahe verwandt ist, das beide heraufbeschwört: der Sturm.

2. Pferd als Windsymbol.

Ein altindischer Prosatext sagt: „Das Roß hat auf Erden den Agni (Feuergott) zum Gefährten; im Luftraum den Vâyu (Windgott); im Himmel die Adityâs (Sonnengottheiten.)“[1])

Pferd mit Wind und Vogel identifiziert.

Der Windgott ist des Rosses Gefährte! Hören wir moderne Urteile:[2]) „Das Pferd wurde der König der Schnelligkeit; es überholt den Hirsch, hüpft wie ein Reh und ermüdet im Lauf den Wolf. Rascher als der Wind und ungestümer als der Bergstrom, bleibt es nur hinter dem Orkan zurück“. — „Der Einhufer im allgemeinen, namentlich aber das Pferd, sind der Prototyp einer Schnelligkeit, welche kein anderes Tier weder an Intensivität noch an Dauer zu übertreffen im stande ist“[3]) „Die einzig wahre Lust des Pferdes ist das Rennen.“[4]) Ein arabisches Gedicht sagt:[5]) „Es (das Roß) läuft schneller als der Sturmwind... Die Gazelle erreicht es im Laufe, zum Adler sagt es: *„ich eile wie du dahin“*.... Schneller wie eine Schwalbe eilt es dahin.“ In der indischen Litteratur des jüngeren Veda wird es „das schnellste der Tiere“ (Aitar. Br. 5, 1) genannt, und ein Märchenroß heißt „Pfeilschnell“.[6]) Auch dem Mitglied des

1) Taittiriyasamhita 7, 5, 19, 1.
2) Löffler, Geschichte des Pferdes 2.
3) Hutten, Geschichte des Pferdes 1.
4) Brehm, Thierleben [1], 4, 34.
5) ibid. 27.
6) Çaravega; Kathasaritsagara 39, 170; 121, 277.

Avesta-Volkes erschien seine Geschwindigkeit als hervorstechendster Zug. In dichterischer Weise wird es darum von den Avesta-Texten in dieser Beziehung neben den Wind, die Wolken, den Nebel, und neben die geflügelten Vögel gestellt.[1]) Wie der moderne Beobachter das Roß lobt, indem er erklärt, „es brauche fast mit dem fliegenden Sturm einen Wettlauf nicht zu scheuen“,[2]) und fortfährt: „Im vollen Laufe berührt es kaum in einigen Punkten den Boden und ohne die Flügel des Pegasus zu haben, giebt es dem Reiter die Empfindung des Fluges“,[3]) so liebt schon Homer seine Vergleichung mit Winden, Wolken und Vögeln. Als Beiworte trägt es dort: „schöngemähnt; schnell; schnellfüßig; leicht hüpfend; schnell fliegend; schneller als Falken; mit beweglichen, raschen Füßen,“[4]) und einzelne Tiere, wie die Rosse des Eumelos,[5]) werden den Vögeln, andere, wie die des Rhesos, den Winden[6]) an Schnelligkeit verglichen. Umgekehrt nennen häufig die lateinischen Dichter die Winde „Pferde“,[7]) und stellen sie auf Pferden reitend dar.[8]) Sehr bezeichnend sind die Eigennamen, die es trägt. Sie identifizieren das Tier mit einer der drei genannten Naturmächte. Im altfranzösischen Roman heißt es deshalb: Vogel, oder: Adler, Sperber, Falke, Schmerl, Rebhuhn, Schwalbe, oder: Wind oder schließlich: Blitz.[9]) Die Vogelnamen identifizieren das Tier mit dem Winde. Bei den älteren ungarischen Dichtern ist das Epitheton der schnellen Schlachtrosse: beflügelter ráró (etwa Meeradler). — Zrinyi dichtet auch von dem Roß Karabul des Helden Deli Vid: „wie

1) Geiger, ostiranische Kultur 352 f; js. 57, 28.
2) Hutten a. a. O. 1 ff.
3) ibid 2.
4) Buchholz, homerische Realien I, 2, 170.
5) Il. 2, 763.
6) ib. 10, 436.
7) Catull 66, 52; Valerius Flaccus 1,610; Arch. f. n. Spr. 50, Anm. 141.
8) Eurus per Siculas equitavit undas (Horaz, Od. 4, 4. 42); vgl. Arch. f. neuere Sprachen a. a. O.; nach Zacharias VI, 1—8 schickt Gott die vier Winde, die zu ihm gekommen sind, um Bericht zu erstatten (da sie Gott alles zutragen), über die Erde mit neuen Aufträgen. „Daß es nicht die vier bloßen Winde im gewöhnlichen Sinne des Wortes sind, erhellt schon aus der Freiheit, mit der Vers 6 zwei Winde nach derselben Richtung befehligt werden, nach welcher eine besondere Machtwirkung Gottes notwendig ist.“ Das Gespann mit den schwarzen Rossen fährt nach dem mitternächtlichen Lande; das Gesp. mit d. weißen R. hinter dem vorigen her; d. G. m. d. roten Rossen nach unbestimmter Richtung; d. G. m. d. scheckigen Rossen nach dem südlichen Lande; — dem schwarzen Todesgespann folgt also nach Norden der weiße Siegeswagen (s. Zeitschr. f. Ethnol. Jahrg. 1901. S. 54). Nur hier erscheinen im alten Testament schwarze Pferde. (Nach dem Kommentar zum alt. Test. von Strack-Zöckler).
9) Kitze 30.

ein Vogel läßt es keine Spuren zurück; geht durch Meere mit unbenetztem Huf."[1]) Und unter den modernen ungarischen Eigennamen für Pferd nennen wir: „Szellö" (Wind, Luft), „Sellö" (eine Art Wassernymphe, die im Strudel wohnt), „Villám" (Blitz, Sturm)[2]).

Mythische Flügelrosse.

Bisweilen hat man zur Erklärung der Geschwindigkeit des Rosses den Mythus erdichtet, dasselbe habe ursprünglich Flügel. Nach der Ansicht der Eingeborenen von Nord-Indien waren die Pferde beschwingte Wesen. Die hornigen Vorsprünge an ihren Beinen zeigen noch die Stellen an, wo die Flügel gesessen haben.[3]) In arabischen Gegenden lebt folgende Sage:[4]) Ein Mann liebte sein Pferd bis zur Schwärmerei und bewachte es Tag und Nacht. Als er indeß eines Nachts zu ungewohnter Stunde in den Stall kam, bemerkte er, daß es Flügel hatte, die ebenso ausgebildet waren, wie die eines Vogels. Der Mann stand wie versteinert da. Das Pferd versteckte sofort seine Flügel und sagte: „wenn Du nochmals in den Stall kommst und mich belauschest, so wird es Dir schlecht ergehen". — Nach kirgisischer Sage[5]) läßt ein gewisses Pferd seinen Herrn entfliehen, indem es sich in einen Vogel verwandelt, und beschützt ihn in allerlei Gefahren. So oft der Held sich in ein Abenteuer stürzt, rollt es sich mehrmals auf der Erde, um seine Kräfte wiederzugewinnen. In sehr vielen Erzählungen wird der Held durch ein Pferd beschützt, indem es entweder Flügelgestalt annimmt, oder sich unsichtbar macht oder in ein anderes Tier verwandelt. Die Leute von Dârfoûr im Sudan glauben,[6]) daß das Pferd thatsächlich vorhandene, aber unsichtbare Flügel habe, die ihm die Schnelligkeit verleihen, mit der es sich in den Kampf stürzt.

Pferd als Kind des Windes.

Wenn Pferd und Wind mit einander identifiziert wurden, so kann es uns nicht wunder nehmen, daß beide in ein genealogisches Verhältnis, das ihre Identität mit einander begründen sollte, gebracht werden. — Gott hat nach muslimischer Tradition das Roß aus dem Winde geschaffen[7]). Eine arabische Sage erzählt: als der Erschaffende das Roß erschaffen wollte, sagte er zum Winde: „von dir werde ich ein Wesen gebären lassen, bestimmt, meine Verehrer zu tragen. Dieses Wesen soll geliebt und geachtet sein von meinen Sklaven. Es soll ge-

1) Wolfs Z. f. d. M. u. S. 2. 276 f.
2) ibid. 276.
3) Lawrence, the Magic of the horse-shoe 68, Crook², 2, 207.
4) Tradition arabe du Soudan, Perron, le Nâceri S. 171, zitert bei Rolland, Faune populaire 4, 200.
5) Zaleski, la vie des Steppes Kirghizes, Paris 1865, S. 21. Rolland 4, 202.
6) Perron le Nâceri 172, Rolland 4, 201.
7) Jähns, Roß und Reiter 1, 265 Anm. 2.

fürchtet werden von allen, welche meinen Geboten nichts nachstreben." Und er schuf das Pferd und rief ihm zu: „dich habe ich gemacht ohnegleichen. Alle Schätze der Erde liegen zwischen deinen Augen. Du wirst meine Feinde werfen unter deine Hufe, meine Freunde aber tragen auf deinem Rücken. Dieser soll der Sitz sein, von welchem Gebete zu mir emporsteigen. Auf der ganzen Erde sollst du glücklich sein und vorgezogen sein allen übrigen Geschöpfen. Denn dir soll die Liebe werden des Herrn der Erde. Du sollst fliegen ohne Flügel und siegen ohne Schwert."[1]) — Der Glaube an die Befruchtung von Stuten durch den bloßen Wind ist dem deutschen Mittelalter nicht fremd[2]). Er war namentlich aber im klassischen Altertum allgemein verbreitet[3]). Römische Schriftsteller sprechen den eingepflanzten Irrwahn als naturwissenschaftliche Thatsache aus, so Plinius[4]) und Vergil.[5]) Auch hierin zeigt sich der Parallelismus von Wind und Vogel, denn von dem Geier z. B. glaubte man, daß er ausschließlich weiblichen Geschlechts sei und sich vom Winde befruchten ließe, indem er, um Junge zu bekommen, diesem entgegenflöge[6]).

Genealogische Beziehungen zwischen Pferd, Wind und Vogel: — in Griechenland

Der Parallelismus von Pferd und Vogel zeigt sich vielfach in der griechischen Sprache, Hand in Hand gehend mit der Identifizierung von Pferd und Wind[7]). Unter den Flügelrossen der Sage ist Arion und Pegasus in erster Linie zu nennen, obgleich das letztere Tier bereits unter den Blitzrossen zu besprechen war. Der Hippogryph Ariosts hat die Eigentümlichkeit,

---

1) Brehm[1], 3, 25.

2) Jähns, Roß u. Reiter I, 265 Anm. 2.

3) Buchholz III, 1, 235f.; V. Hehn, Culturpflanzen u. Haustiere[6], 37; Gubernatis, Tiermythen 270 Anm. 2; Milchhöfer, Anfänge der griechischen Kunst 64, Anm. 3; E. H. Meyer, indogermanische Mythen 2, 451, Anm. 1, der auf die Bezeichnung des Rossigwerdens der Stuten bei Arist h. an. 6, 8 mit exanemō-ō und auf Älian de nat. an. 4, 6; 10, 27 hinweist

4) nat. hist. ed. Sillig lib. VIII § 166; Buchholz III, 1, 235: „Constat in Lusitania circa Olisiponem oppidum et Tagum amnem equas favonio stante obversas animalem concipere spiritum, idque partum fieri et gigni pernicissimum ita, et triennium vitae non excedere.

5) Georg. (ed. Glaser.) III. 271: Continuoque avidis ubi subdita flamma medullis — Vere magis quia vere calor redit ossibus — illae Ore omnes versae in Zephyrum stant rupibus altis Exceptantque leves auras; et saepe sine ullis Coniugiis vento gravidae (mirabile dictu) Saxa per et scopulos et depressos convalles Diffugiunt.

6) Roscher, S. 68 (mit vielen Belegen).

7) Von E. H. Meyer, Indogerm Myth 2, 451 werden die aëlládĕs, aëllópŏdĕs und thyëllópŏdĕs hippoi genannt. Das Füllen nährt sich auf der Weide im leichten Windhauch: Soph. Aj. 558 (Welker, kleine Schriften 3,58) Äolus ist der Sohn des Hippotas Od. 10, 21; Apoll. Rhod. 4, 778. Das Pferd Ciolles in einem toskanischen Sprichwort nährt sich nur vom Winde: Gubernatis 271.

geflügelt zu sein. Der Name: „Falke", welchen das Pferd des Theodorich führt, läßt uns glauben, daß es ebenfalls geflügelt war[1]. Häufig heißt im persischen Nationalepos das Roß „Windfuß"[2], und des Human Tier „Adler"[3]. Die in der Ilias weidend vorgestellte Harpyie Podarge ist eine einzigartige Erscheinung, da sonst die Harpyien mit Vogelleibern ausgestattet gedacht werden[4], hier also ein Kompromiß zwischen der Pferde- und Vogelgestalt des Windes unternommen worden zu sein scheint. Die roßköpfigen Harpyien sind Sturmwolken[5]. Alte Kommentatoren machen, wie Eustathios bemerkt, speciell die Harpyie Podarge zu einem beschwingten und roßartigen dämonischen Wesen, in ähnlicher Weise, wie man sich etwa den Pegasus dachte[6]. Nach Stesichoros sollten Phlogeos und Harpagos, die beiden göttlichen Rosse der Dioskuren, von der Harpyie Podarge und einem Windgott[7], nach der Ilias des Achilleus Rosse, Xanthos und Balios, von derselben Harpyie und dem Zephyros erzeugt sein[8]. Boreas erzeugt mit den Stuten des Erichthonios zwölf windschnelle Füllen, welche auf den Spitzen der Halme und der Meereswellen einhereilen. Diese Stuten weiden, 3000 an Zahl, mit ihren Füllen auf üppiger Niederung, und Boreas wird bei ihrem Anblick von ihren Reizen derartig bezaubert, daß er sich in ein dunkelmähniges Roß verwandelt und mit ihnen zwölf mutige Füllen erzeugt, welche mit so elastischer Leichtigkeit und Schnelle begabt sind, daß sie über die Saatgefilde dahineilen, ohne einen Halm zu knicken und über den äußersten Saum der Meereswogen dahinschweben[9]. In der hesiodischen Theogonie begegnen uns zwei Harpyien, Aëllo und Okypete, welche Thaumas mit der Okeanide Electre erzeugt haben soll und deren rascher Flug von dem Dichter mit der Schnelligkeit der Winde und Vögel verglichen wird[10]. Die begreifliche Verwandtschaft des Meereswassers und der ihm angehörigen Wesen mit den Stürmen und ihren Personifikationen tritt mehrfach hervor. Zephyros und Euros reiten, wie bereits angedeutet, bei Griechen und

---

1) Gubernatis, Tiermythen 262.
2) bādpā.
3) R. II. 380 V. 196 (Kein Eigenname, sondern nur vergleichend).
4) Milchhöfer 58 bezieht sich auf Ilias 16, 150 f.
5) ibid. 64.
6) Buchholz, homerische Realien III, 1, 228.
7) Stes. Fragm. 1 bei Roscher S. 70.
8) Il. 16, 149.
9) Roscher a. a. O. 70; Nonnos, Dion. 37, 155, Buchholz III, 1, 232, Ilias 20, 226.
10) Buchholz III, 1, 228; Hesiod. Theog. 265.

Römern im Himmel oder über die Meereswogen hinweg.[1]) Poseidon trägt das Attribut „der Berittene",[2]) wie Äolos als Sohn des Hippotas gilt.[3]) Cheiron hat zur Tochter Hippe, die auf dem Pelion von Äolus schwanger wird[4]) Das Roß Areion soll entweder von einer Harpyie und Zephyros[5]) oder von der mit den Harpyien wesensverwandten Demeter Erinys und dem pferdegestaltigen Poseidon abstammen.[6])

Die Gestalten von Flügelrossen finden wir in sehr zahlreichen Gebilden der verschiedensten Völker.[7]) Wir beschränken uns hier darauf, einige Einzelheiten aus der germanischen Mythologie anzuführen. Bekanntlich ist Odhin in einer seiner Manifestationen Sturmgott. Seine älteste Erscheinung ist vielleicht die eines Rosses, wie er ja auch als Drosselbart in tierisch-menschlicher Mischgestalt auftritt,[8]) und bisweilen in alten Zügen Reste dieser Zwitterbildung bewahrt hat.[9]) Häufig übt nun dieser Gott sein Amt als Seelenentführer aus, wobei man mit mehr oder weniger Recht die Idee der Entrückung durch den Wind zu Grunde gelegt hat. Berühmt ist die Entführung des Hadding, seines Lieblings, den er zu sich auf den Sattel nimmt und über Wellen und Wolken in die Heimat bringt. Hier ist das Sturmroß das entführende Element, der (so oft fehlende) Reiter Nebensache. Auch der skaldische Name des Weltenbaums, Askr Yggdrasils, Esche des Rosses Odhins, weist auf die Windnatur dieses Pferdes hin. Es ist das alte, volkstümliche Bild, daß Odhin als Windgott sein Roß in dem luftigen Gezweige des Baumes weidet.[10]) Nach der abergläubischen Vorstellung der heutigen Masuren fliegt bei starkem Wirbelwind ein Pferd durch die Wolken.[11]) Ein solches Windroß trägt die Kornmutter, wenn sie in den an heißen Sommertagen über den Acker hinwalzenden Wind-tromben dahineilt.[12]) Der russische Waldgeist, der durch seine spielende Bewegung vo'n Ast zu Ast, durch sein Wiehern in den Zweigen,

— in Deutschland,

— in Rußland.

1) Eur., Phoen. 211; Hor., Od. IV, 4, 44; Schwartz, poetische Naturanschauung 2, 69.
2) hippios; J. E. Meyer, Indog. Myth. 2, 451.
3) Od. 10, 21; Apoll Rhod. 4, 778.
4) Jähns I, 264; Roscher, Lex unter Hippe.
5) Quintus Smyrnaeus 4, 570.
6) Roscher 70.
7) Ich verweise hier auf die monographische Abhandlung von Beth, S. 55 ff.
8) Jähns, fälschlich als „Pferdebart" gedeutet: 1, 347.
9) Z. d. V: f. V., Jahrg. 1902, S. 21 Anm. 2; ib. 1901, S. 412 Anm. 5.
10) Mogk, Grundriß für germanische Philol. ², 3, 379.
11) Bastian, Z. f. Ethnol. I, 177. s. o.
12) Mannhardt, Korndämonen 20.

sich als Windgeist darstellt, wiehert wie ein Pferd.[1]) Er heißt Polkan, und ist halb Mensch, halb Pferd.[2]) Fraglich ist es mir schließlich, ob wir in der tirolerischen Manifestation der Holda als Frau Stempe eine den Windwesen verwandte Figur zu sehen haben. Sie trägt einen Pferdeschweif und soll früher Stutengestalt gehabt haben.[3])

Mit der Darstellung des Windes und seiner Geister haben wir uns bereits in jenes Element begeben, das natur- und sagengeschichtlich zu ihm gehört: in das Reich des Wolkenoceans, das mit seinen gewaltigen Phänomenen der Mutterschoß der Stürme wie des Blitzes zu sein scheint. Was Wunder, wenn die gleichen mythischen Figuren es beleben?

3. Pferd als Wassersymbol.

Pferd als Kind der Wasser: — bei den Indern,

Der Glaube, daß das Roß aus dem Wasser entsprungen sei, findet sich am klarsten auf indischem und griechischem Boden.[4]) „Das Meer ist des Rosses Mutterleib, das Meer sein Verwandter“ sagt ein vedischer Text. Das Pferd wird „wassergeboren“ genannt und deshalb mit dem Wasserrohr verglichen.[5]) Als spezielle Gottheit gehört ihm Varuṇa, der Wasserherr, zu,[6]) oder Prajāpati, der Urschöpfer,[7]) der sich bisweilen in Pferdegestalt kleidet und alte mythische Züge von Varuṇa zugleich mit dessen Regentschaft übernimmt. Das Roß soll zugleich mit der Schönheitsgöttin Çrī beim Quirlen des Weltenoceans emporgestiegen sein und wird deshalb „Bruder der Çrī“ genannt.[8]) Nach uralt-vedischer Auffassung haben die Vasu das Roß aus dem Sūra gebildet.[9]) Auf dem Boden des Avesta wiederholt sich

---

1) Mannhardt, Baumkult 1, 139.

2) Hanus, Wissenschaft des slavischen Mythus 313.

3) Jähns, I, 381 f.

4) S. Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 77 Anm. 3.

5) Taittirīyasamhita 7, 5, 25, 2 cf. Çatapathabrāhmaṇa 13, 2, 7, 10, Taitt Samh. 5, 3, 12, 2, Taittirīyabrāhmana 3, 8, 19, 2. Als Erfinder der dem Pferde geltenden Aprī-Sprüche wird ein Açvas Sāmudris genannt. Es handelt sich um eine völlig durchsichtige Fiktion, denn açva ist das Wort für „Pferd“ und „Sāmudris“ ein Patronymicon, das „Wassersohn“ oder „Kind des Weltmeeres“ heißt.

6) Taittirīyabrāhmana 3, 9, 16, 1.

7) S. Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 78; — „das Pferd gehört dem Prajāpati zu eigen“: Taittirīyasamhita 13, 1, 2, 3; Taittirīyabrāhmaṇa 3, 8, 3, 6; Çatapahabrāthmaṇa 13, 1, 1, 1.

8) çrībhrātar. Rājanirghaṇṭa im Çabdakalpadruma. s. Grimm, Myth. [4], 2, 553 Anm. 4.

9) Ṛgveda 1, 162, 2; 164, 23; Atharvaveda 1, 32, 3; 4, 58, 4 Çānkhāyanaçrautasūtra 16, 3, 12, Nirukta 4, 13.

die gleiche Anschauung.[1]) In der griechischen Mythe vom Roß als dem Geschenk Poseidons liegt sie klar zu Tage. — Besonders wichtig sind auch hier die Zeugungs-Sagen. Bei dem Geschlechtsverkehr zweier Wesen miteinander tritt ihre natürliche Form und Beschaffenheit aus der verkleidenden Hülle heraus, sie zeigen sich nackt, und deshalb, wie sie sind.[2]) Die bei solchen Gelegenheiten stattfindenden Scheinverwandlungen sind Restitutiones in integrum[3]), Wiederbelebungen alter Körperformen; die Zeugungsmodi diesen Formen entsprechende;[4]) die Zeugungsprodukte desgleichen.[5]) Nun erwähne ich folgende Sagen: In Burg, im Wendischen, heißt es, die Könige lassen ihre Stuten, gespannt an den Vorderbeinen, an das Meer. Da kommen die Wasserhengste; die sind halb Fisch und bespringen sie. Dadurch kommen viele Mißgeburten zustande, aber wenn die Füllen gut werden, sind es auch die allerbesten Pferde.[6]) Die indische Tradition hat die Nachricht von einem am Wasser stehenden, weißen Rosse bewahrt, dessen Schweif sich im Winde hin- und herbewegt.[7]) Das Märchen von Tausend und Eine Nacht berichtet von dem indischen König Mihrdschān, der durch seinen Stallmeister die Stuten des eignen Marstalles zum Meeresstrand führen läßt, damit sie dort von den in der Nacht den Fluten entsteigenden Wasserhengsten befruchtet werden. Die weiblichen Tiere werden am Strande festgebunden, damit sie von den männlichen nicht ins Wasser mitgenommen werden können[8]). Unter den mythischen Wassertieren der armenischen Sage sind die feurigen Rosse hervorzuheben. Sie treten oft aus der Tiefe der Seeen hervor, kreuzen sich mit andern Tieren und es kommen alsdann ganz weiße, fleckenlose Füllen zur Welt. Die feurigen Rosse

1) Spiegel, Neriosenghs Sanskritübers. des Yaçna 20 n, citiert im Archiv f. Religionswissensch. 3, 23 Anm. 2.

2) In Indien gilt es als Eigentümlichkeit der Schlangen, daß sie bei Schlaf und Begattung ihre natürliche Gestalt annehmen, Winternitz, a. a. O. 41.

3) Vergl. Globus Jahrg. 1901 B. 79 S. 357 Spalte 2.

4) Nymphen, die ihre Existenz der ehemaligen Veneration von kaltblütigen Tieren verdanken, legen, obgleich in menschlicher Gestalt gedacht, Eier: Wiener Z. f. Kunde des Morgenlandes, Jahrg. 1902 S. 236.

5) Tiere als Kinder von Menschen sind Atavismen.

6) Schulenburg, Wendische Sagen, 129.

7) Z. f. Ethnologie, Jahrg. 1901 S. 77 Anm. 4. Rossig werdende Stuten schlagen mit dem Schweife um sich und stülpen den Mastdarm heraus. cf. Rolland, Faune populaire 4, 204: „La grande jument blanche signifie quelquefois la mer. Ouest de la Françe;“ L. Desaivre, Croyances, Présages u. s. w. S. 22.

8) The thousand and one nights, trad by E. W. Lane, London, C. Knight & Co., vol. 3 p. 8 ff.; dazu ibid. Note 11: Die Aussage des arabischen Zoologen Qazwini über das Wasserpferd.

sind die Lieblinge der armenischen Sage.[1]) Sie streifen die Blitznatur des ebenfalls dem Meere entsproßenen Rosses des Helden Sanassar.[2]) Dem feurigen Elemente werden sie um so sicherer zuzurechnen sein, als ihre Farbe und ihr Feuerodem auf den Blitz weisen. Die irdischen Tiere stammen also von dem himmlischen Elemente ab. Sollte nicht der armenische Aberglaube, ebenso wie der altindische[3]), von der Wahlverwandschaft zwischen Feuer und Schimmel überzeugt sein?

— bei den Germanen,

Zahlreiche Gestalten des Volksglaubens werden, teilweise oder ganz mit Roßgestalt begabt, aus dem Wasser entsprungen geglaubt. Der (männlich gedachte) Nix hat teilweise oder vollkommene Pferdegestalt.[4]) In Island erscheint noch nach heutigem Volksglauben der Nykur in Roßgestalt und hat daher den Namen vatnahestr d. h. Wasserpferd.[5]) Ebenso existieren bayerische Wasserdämonen in Pferdegestalt.[6]) In Holsterschlag in Böhmen stiegen aus dem Keller-Brunnen grün-röckige Männer mit einem Pferdefuß, ursprünglich also Wassermänner in Pferdegestalt.[7])

— bei den Celten,

In Schottland spuken die roßgestaltigen Kelpies in stürmischen Nächten an den Furten und Fährten[8]). Ein brittischer Dämon Grant, der vielleicht an Grendel mahnen darf, zeigt sich als Füllen.[9]) Nach dem Volksglauben der Bewohner Orkneys erscheint der sich verwandelnde Seegeist Tangie bald in Gestalt eines Pferdes, bald eines Mannes.[10])

— bei den Armeniern,

Auch die Hənark, armenische Wassergeister, die sich in Flüssen aufhalten und namentlich Rinder mit sich nehmen, erscheinen auf Pferden sitzend.[11])

— bei den Griechen.

Der Vergleich von dahinjagenden Rossen mit Meereswogen lag der antiken Auffassung ebenso nahe als der modernen. Die wiehernd rennenden Pferde der Troer vergleicht die Ilias

---

1) Abeghian, Armenischer Volksglaube, 101.
2) S. unten S. 51.
3) Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901. S. 76: Der Schimmel zieht das Feuer an.
4) Vergl. Wuttke, Aberglauben 47.
5) Maurer, Isländische Volkssagen 32 f., Mogk, Grundriß für germanische Philologie ², 3, 296.
6) Panzer, Bayerische Sagen II, 90.
7) Weinhold, Verehrung der Quellen 25; E. H. Meyer, Germanische Mythologie 105; Liebrecht, Gervasius 132 f.
8) E. H. Meyer, Indogermanische Mythen 2, 449; Kuhn, Nord. Sagen 476; Zeitschr. f. Ethnol. 1, 367 (daselbst wohl irrtümlich von dem schwedischen Kelpie gesprochen!). Nach Ersch und Gruber, Realencyklopädie unter „Orakelpferd" glaubt man die Erscheinung des Neck in Schottland immer an das Schwellen von Strömen und bald erfolgenden Wassertod geknüpft.
9) Grimm, Myth⁴, 2, 831.
10) Ersch und Gruber unter: „Orakelpferd".
11) Abeghian, Armenischer Volksglaube 102.

mit den zur Herbstzeit rauschend fließenden Strömen.[1]) Hektors Rosse stürmen mit Geräusch dahin gleich Waldströmen, die tosend vom Gebirge ins Meer sich stürzen.[2]) Noch ist es erwähnenswert, daß die Libelle im Wendischen kóniki, das Pferd kón heißt, daß dieses Tierchen also als Reittier kleiner Gottheiten aufgefaßt sein mochte, wie man so vielfach kleine Flügelwesen, Insekten u. s w. als Träger von Genien sich vorstellte.[3])

Schimmel gehen in Quellen ein.

Eine eigne Bewandtnis hat es um die im Volksglauben zuweilen auftretenden Geisterschimmel, die an Quellen gebannt sind. Das Birkefräche im Birkenmoor bei Mutfort in Luxemburg erscheint zuweilen als Schimmel. Die Schimmelreiter verschiedener Gegenden gehen in Quellen ein.[4]) Aus dem Koboldsee des Spreewaldes stieg einmal ein Schimmel auf ohne Kopf.[5])

Das Wasserpferd mit den hölzernen Kinnbacken.

Ein völlig in sich abgeschlossener, weit verbreiteter und alter Sagenkreis weiß von einem tückischen Wasserpferde zu berichten. Der Nikur (männliche Nix) soll als schönes, apfelgraues Roß am Meeresstrande erscheinen und daran zu erkennen sein, daß seine Hufe verkehrt stehen. Besteigt es einer, so stürzt es sich mit seinem Raube in die Flut.[6]) Deutsche Sagen berichten, daß ein Pflüger einen aus dem Meere entstiegenen großen, schwarzen Gaul vorgespannt habe. Derselbe habe frisch und gewaltig gezogen und Pflug und Pflüger in den Abgrund mitgenommen. Wenn Sturm und Gewitter aufsteigen, pflegt ein großes Pferd mit ungeheuren Hufen auf dem Wasser zu erscheinen.[7]) Nach Mecklenburgischer Sage war einst neben dem Schwarzensee bei Bützow ein Bauer beim Eggen. Plötzlich kommt ein schwarzes Pferd (nach anderen Berichten ein weißes) aus dem Wasser und läßt sich geduldig anspannen,

---

1) Il. 5, 384–393.

2) ib. 16, 384.

3) Schulenburg, Wendische Sagen 162 Anm. 3. Auch eine Anzahl von kleineren Pflanzen heißt nach dem Rosse oder Teilen desselben; Pfeiffer, Das Roß im Altdeutschen, Breslau 1855 erwähnt: pherdezail (cauda equina) jetzt: Feldschachtelhalm (equisetum arvense); rossehuf (anagolum peledius) heißt noch heute „Rossehuf", „Hufeisenklee", „Pferdehuf-Schote" u. s. w., hippocrepis rosszung scolopendia (jetzt Hirschzunge, Zungenfarn, scolopendrium) genannt, rosseminza (origanum, menta nigra, equiminta) jetzt Roßminze genannt (mentha silvestris).

4) Weinhold, Quellenverehrung S. 24.

5) Schulenburg a. a O. 28. Nach deutschem Glauben sollen an manchen Orten kranke Pferde, wenn sie in heiligen Brunnen baden, Heilung finden. Das Wasser heilt das Tier, das ihm entwachsen. Weinhold, Verehrung der Quellen 33 Anm. 1.

6) Grimm, Myth.⁴, 1, 405.

7) ib. 406.

stürzt sich dann aber mit der Egge ins Wasser.[1]) Im Jahre 1624 pflügte ein Bauer am Willenauer Berge. Da kommt ein fremdes, weißes Pferd, spannt sich mit ein und will hernach das andere Pferd mit in den Grundtümpel reißen.[2]) Nach den Berichten der altisländischen Saga-Litteratur sah einmal Audun, der Landnahmsmann, welcher sich am Hraunsfjördr auf Snäfellsnes angebaut hatte, im Herbst ein apfelgraues Pferd vom Hjardarsee her zu seinen Koppelpferden herabrennen, deren Hengst angreifen und niedertreten. Da fuhr Audun zu, packte jenes graue Pferd, spannte es vor einen zweispännigen Ochsenschlitten und fuhr mit ihm all sein Heu auf der Hauswiese zusammen. Das Pferd ließ sich vortrefflich lenken, so lange es Mittag blieb. Am Nachmittag aber senkte es seine Hufe in den Erdboden bis zur Fessel. Als dann die Sonne sank, sprengte es all sein Lederzeug und stürzte nach dem See zurück. Nie ward es wieder gesehen.[3]) — Besonders bedeutsam ist der bisweilen hinzukommende Zug, das Wasserroß (der Nix) habe einen hölzernen Unterkiefer oder ein Maul von Holz.[4]) Dem männlichen Nix scheint endlich noch der schottische Waterkelpy verwandt zu sein, der ein riverhorse ist und von einem Lord aufgefordert wird, ihm zum Bau seiner Burg Steine herbeizuschaffen.[5]) — Ich sehe in dem vorgeführten Sagenzug eine sehr durchsichtige Versinnbildlichung der Wasserkraft, die der Mensch nur unter ständiger Gefahr für seine Person sich dienstbar zu machen versuchen kann, und deren Beherrschung ebenso schwer ist wie die eines Pferdes mit hölzernem Unterkiefer, d. h. eines überaus hartnäckigen Wesens. Die weiße oder apfelgraue Farbe des Geistertieres weist auf dessen ehemalige Verehrung im germanischen Götterdienste hin. Glaubte das deutsche Volksgemüt sich doch allerorten von Naturmächten umgeben, die dem verständigen Manne ebenso nützlich als dem Thörichten schädlich sein mußten, denen unbedingt zu trauen aber in keinem Falle geraten war. So manches auf den Grastriften in der Niederung der Ströme sich ergehende Pferd mag in den Ruf gekommen sein, mit der Stromgottheit, der es als entsprossen galt, in unheimlichem Bunde zu stehen.

---

1) Bartsch, Mecklenburgische Sagen 2, 143 f. Ganz ähnlich bei Wolf, Deutsche Sagen und Märchen 1845, S. 580.

2) Freitag a. a. O. 48.

3) Schönfeldt 69 f.

4) Jähns, Roß und Reiter 1, 315 f. Vernaleken, Sagen aus Österreich 185; Grimm, Myth.[1], 458; Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen Nr. 61 und S. 476.

5) E. H. Meyer, Indogermanische Mythen 2, 465; Kuhn, Norddeutsche Sagen 476; Grimm, Myth.[4] 1, 406.

Sehr eng verwandt mit den behandelten Wesen scheinen die menschenfressenden Rosse des Thracischen Diomed's zu sein. Sie gehören dem Reiche des Wassers an, dem sie auch genealogisch entspringen, wie gleichfalls der Diomed der Ilias von dem Flußgott Peneios den Ursprung ableitet.[1]) Daß die griechisch-römische Sage zahlreiche wesensverwandte pferdegestaltige Dämonen kennt, deuteten wir bereits an. Sie stehen einander zu nahe, als daß wir eine gesonderte Behandlung wagen dürften. Der Klassizismus hat seine Gestalten mit einem zu üppigen und individuellen Leben erfüllt, um eine Völker und Zeiten außer Acht lassende Schematisierung zu rechtfertigen.

Pferd als Attribut von Wassergottheiten.

Wir sprachen von Poseidon. Wie Oceanus auf einem geflügelten Rosse reitet,[2]) so fährt Poseidon mit Rossen[3]) und ist mit dem Rosse aufs engste verwachsen; es ist sein Hauptsymbol. Er schenkt dem Peleus unsterbliche Rosse als Hochzeitsgabe[4]) und schirrt dem Zeus die Pferde aus.[5]) Aus demselben Grunde lehrt er mit Zeus zusammen den Antilochos die Wagenkunde[6]) und erscheint als Schwurgottheit, bei der man unter Anlegung der Hände an die Rosse schwur, wie dies Antilochos bei den Patrokleïschen Leichenspielen thut.[7]) Auch das erste Roß, den Areion, hat der Ilias zufolge Poseidon geschaffen.[8]) Wenn dem

(Genealogien.)

1) Milchhöfer a. a. O. 78, Anm. 1, erinnert noch an den Minotaurus und den gleichfalls menschenfressenden Bucephalus der Alexandersage als Analoga zu dem indischen Dadhyañc und den Yātudhānas. Die letzteren sind ein Brüderschwarm, der sich bald von Menschen- bald von Pferde-Fleisch, bald von Milch ernährt. Einer von ihnen heißt Arvan. Er ist halb Pferd, halb Vogel, und die Daityas reiten auf ihm. Crooke [2], 2, 205.

2) Grimm, Myth. [4], 1, 273 citiert Prom. 395.

3) Il. 13, 23.

4) ib. 23, 276.

5) ib. 8, 440.

6) ib. 23, 306.

7) ib. 23, 581.

8) ib. 344. Sämtliche Stellen nach Buchholz, Homerische Realien 3, 1, 242. Derselbe sagt a. a. O., nach meiner Auffassung völlig irrig: „Daß aber gerade das Pferd vorzugsweise das poseidonische Tier ist, hat seinen Grund darin, daß das wogende Meer wie ein dahinrennendes Roß gedacht wird, welches sich während des Laufes mit Schaum bedeckt.“ Das ästhetische Moment tritt in der Mythenbildung ganz zurück Keine Phantasie der Welt konnte aus dem Meer, das sich doch bei seinem scheinbaren Laufe der ganzen Ausdehnung nach mit Schaum bedeckt, ein Pferd bilden, sowie aus der Sonnenscheibe das gleiche Tier erschaffen. Nicht weil die Sonnenscheibe pferdeähnlich aussieht, nannte man sie „Roß“, sondern weil sie unermüdlich ist in ihrem Laufe, wie dieses (vergl. oben) So wahr nicht das Portrait, sondern das Symbol die älteste Form der darstellenden Kunst beherrscht, mußte die Sonne als Symbol ihrer Unermüdlichkeit, der Wind als Symbol seiner Schnelligkeit das Roß als Attribut erhalten. Es ist bei diesem letzteren Vorgang natürlich nicht an das Resultat eines komplizierten Gedankenprozesses, sondern an die Fixierung eines sich spontan aufdrängenden Erinnerungsmomentes zu denken: das Abstraktum „Schnelligkeit“, dessen Be-

Zeus nur Stiere, der Here nur Kühe, dem Poseidon hauptsächlich Pferde dargebracht wurden, so ist man berechtigt, anzunehmen, daß die Götter in dieser Gestalt verehrt worden sind.[1]) Die Roßgestalt liegt dem Poseidon auch in der Sage von der Verfolgung der Demeter zu Grunde: der Gott verwandelt sich in einen Hengst und schwängert als solcher jene Göttin, die zu Phigaleia mit einem Roßhaupt verehrt wurde. Als Frucht dieser Umarmung soll das Pferd Areion hervorgegangen sein. Daß die Tiergestalt in solchen Fällen immer die ältere ist, betonten wir bereits.[2]) In diese mythische Sphäre des Poseidon hippios gehört namentlich auch die in der Odyssee (11, 235) erwähnte, von Pindar und Sophokles weiter ausgeführte Sage von der Tyro, der Tochter des Salmoneus, welche von Poseidon das Zwillingspaar Pelias und Neleus gebiert. Tyro ist von Liebe zu dem Flußgott Enipeus entbrannt. Poseidon metamorphosiert sich und gesellt sich in Enipeus Gestalt zur Jungfrau, von den Fluten des Stromes umwirbelt. Diese wird dann Mutter des genannten Zwillingspaares. Pelias und Neleus aber werden von ihr auf der Roßtrifft ausgesetzt, wo eine Stute und eine Hindin ihnen Ammendienste leisten, infolge derer die ritterlichen Qualitäten des Poseidon auf sie übergehen. Dem Pelias hat nach der gewöhnlichen Auffassung eine Stute mit dem Hufe das Gesicht verstümmelt.[3]) Auch die mythischen Genealogien einzelner berühmter Rosse — das Pferd hat als geschätztestes Haustier der Griechen es bis zu solchen gebracht[4]) — führen den Ursprung desselben auf das Wasser, das Weltmeer zurück. Die mannigfaltig benannten und personifizierten Mächte von Wind und Wasser sind die mythischen Eltern von Achills un-

---

griff bei der Beobachtung der Windbewegung appercipiert wurde, konnte unter dem Konkretum „Pferd" in sinnlicher Form in der Gedankenwelt des Naturmenschen aufbewahrt werden. Für eine Geschichte der Ästhetik wäre eine Ausführung dieser Aufstellung von Wichtigkeit.

1) So erkannte bereits Lassaulx, die Sühnopfer der Griechen und Römer 267, bestätigt durch die grundlegenden Untersuchungen von Smith, Religion of the Semits und Grimm, Myth. [4], 2, 831: „dem Wassergeist werden halb oder ganz Gestalt des Rosses beigelegt. Darum auch fallen den Strömen Pferdeopfer."

2) S. auch Milchhöfer, Anfänge der griechischen Kunst, S. 58. Die Sage erwähnt z. B. Jähns, Roß und Reiter I, 349 Anm.; Furtwängler, Idee des Todes 79 Anm. 4; Schwartz, Z. f. Ethnologie 17, 133.

3) Buchholz, III, 1, 243.

4) Milchhöfer, ibid. 57 sagt: „Das Roß ist im homerischen Epos unter allen dämonischen und wirklichen Tieren das Einzige, welches zu mythischer Persönlichkeit und selbst zu einer Art heroïscher Genealogie emporgestiegen ist. Man vergleiche die Thatsache, daß wohl bei allen antiken und modernen Völkern das Pferd das einzige Tier ist, welches Eigennamen trägt. So auch im französischen Mittelalter: Kitze 14 ff. und selbst bei den alten und modernen Ungarn: Wolfs Z. f. d. M. u. S. 2, 276.

sterblichem Rossepaar.[1]) Daß man speziell Poseidon als Pferd vorstellte, erhellt auch aus der Sage von Saturn, der an Stelle dieses Gottes durch den Betrug der Rhea ein Pferd verschlang.[2]) Von seiner Gattin Rhea bei den Töchtern des Oceanus aufgefunden, vergißt sich Saturn mit einer Stute und zeugt mit ihr den Chiron. Saturn ist bekanntlich Poseidons Vater; Chiron ein Centaur. Letzterer wird auch als Sohn von Kronos und der Philyra, oder der Nymphe Naïs genannt.[3]) Chirons Tochter ist Melanippe, d. h. „Rappstute“. Überall tritt die Verwandtschaft mit dem Wasser hervor.[4]) Neptun und Ceres hatten bei ihrem Zusammensein Roßgestalt. Der erstere schenkte der Juno den Cyllarus und Xanthus.[5]) Nach späterer Sage soll sich Odysseus der Ephippe roßgestaltig genaht haben, um mit ihr den Euryalus zu erzeugen.[6]) Aganippe gilt als Tochter des Flußgottes Permessos.

Die Quellnymphe Abarbareë gebiert dem Bukolion den Aisepos und Pedasos.[7]) Als Tochter des Chiron und der Chariklo erwähnen wir die Okyrhoë, so genannt, weil sie am Ufer eines schnellströmenden Flusses geboren war; sie war der Weissagung kundig, wurde aber, als sie einst gegen den Willen der Götter ihrem Vater und dem Kinde Asklepios ihre Geschichte verkündigte, in ein Roß verwandelt. In dieser Gestalt hieß sie Hippe oder Hippo.[8]) Die Figuren der pferdegestaltigen Götter und mischgestaltigen halbgöttlichen Wesen, die wir erwähnten, sind lediglich das Prototyp ganzer Klassen mythologischer Gebilde, deren Verbreitungskreis über alle indogermanischen Völker reichte und auf das religiöse und künstlerische Leben in Mythe, Märchen und Plastik einen bedeutsamen Einfluß ermöglicht hat. Während das Roß in der Mythologie und Symbolik der Semiten wie der Ägypter durchaus keine Rolle spielte, erweist es sich durchgehend als das bevorzugte Tier der gemein-

Verbreitungskreis und religionsgeschichtliche Wichtigkeit der Pferdegottheiten.

1) Vergl. Furtwängler, Idee des Todes, 78.
2) Jähns I, 349 Anm.
3) Vergl. z. B. auch Schwartz, Z. f. Ethnol. 17, 133, Furtwängler, Idee des Todes 79, Anm 4. Roscher a. a. O. unter Cheiron. — Philyra ist die Tochter des Oceanus. Nach einer gewissen Sagenform wohnte Kronos der Philyra in Gestalt eines Rosses bei, während er sich nach einer anderen Sagenform erst dann in ein solches verwandelte, als ihn Rheia mit der Philyra auf der Insel Philyreis überraschte, worauf Philyra aus Scham nach Thessalien entwich, wo sie den Cheiron gebar.
4) Die Centauren stammen von Ixion und Nephele, also wieder von Wassergöttern ab; sie werden Kinder der Nephele genannt oder sollen von dem Pegasus abstammen. Vergl. Diod. 4, 70, bei Roscher unter „Kentauren“.
5) Roscher, unter „Cyllarus“.
6) Jähns a. a. O.
7) Buchholz, III, 1, 308.
8) Roscher, unter Okyrhoe.

samen indogermanischen Sagenstoffe[1]) und behält diese Stellung nach der Sonderung der indogermanischen Stämme bei. Die bisher angestellten Beobachtungen drängen sämtlich zum Resultat, daß wohl die meisten dämonischen Gattungswesen, welche wir auf dem Boden Griechenlands kennen lernen, soweit sie volkstümlicher Auffassung angehören, sich um die Centralfigur des Rosses gruppieren.[2]) Weder in Deutschland noch in Griechenland ließ man die bizarren Erscheinungen von menschenartigen, aber mit einzelnen tierischen Körperteilen ausgestatteten Dämonen in den erst spät gebildeten Pantheon emporsteigen. So haben auch die roßgestaltigen Geisterwesen eine von den antiken Staatskörpern nicht sanktionierte Sonderexistenz geführt. Was ihnen aber an konventioneller Heiligkeit abging, das ersetzten sie durch Popularität. Sie lebten in dem Gedächtnis jener Leute, deren Vorfahren in den Göttern noch Tierwesen sahen, die ihre Wälder, ihre Bergthäler von wild lebenden Rossen belebt wußten und sich zu diesen in ein halb freundliches, halb feindliches Verhältnis zu setzen gelernt hatten. Kein Zufall ist es, daß Thessalien, die Heimstätte des verwildert lebenden Pferdes in Griechenland, zugleich der alte Wohnsitz der bekanntesten semi-theriomorphen Götterwesen war. Diese in ihrer mysteriösen Gestaltung zu verehren, lehrte den Orientalen eine eigentümliche Neigung schon sehr frühe. Es ist wahrscheinlich, daß das einzige uns bekannte Analogon auf griechischem Boden eine uns unbekannte morgenländische Vorlage hatte. Ein später Berichterstatter[3]) erzählt uns eine Mythe, die an den Raub der Persephone anknüpft. Demeter soll sich einst aus Zorn über Poseidon wie aus Trauer über den Raub ihrer Tochter, in schwarze Gewänder verhüllt, lange Zeit in der Höhle am Berge Elaion bei Phigalia verborgen gehalten haben. Indessen schwand von der Erde die Fruchtbarkeit und das Menschengeschlecht wurde von Hunger dahingerafft. Endlich traf Pan die Göttin auf seinen Streifzügen durch Arkadien und brachte Zeus davon Kunde. Dieser sandte sofort die Moiren, durch welche Demeter sich bestimmen ließ, ihrem Zorn und ihrer Trauer zu entsagen. Zum Angedenken betrachteten die Phigalenser die Höhle als ein Heiligtum der Götter. — Die Sage ist offenbar eine späte und tendenziöse Erfindung, geschaffen, um Vorhandensein und Verehrung eines alten, mit weiblichem Körper und Pferdekopf versehenen Kultgegenstandes zu erklären. Das geheiligte Grottenbild

---

1) Milchhöfer, 56
2) a. a. O. 77.
3) Pausanias VIII, 42, 2 ff.
4) Vergl. Otto Kern, die Anfänge der hellenischen Religion, Berlin 1902, S. 15 f.

wird ursprünglich sicherlich nicht der Demeter geweiht gewesen sein, sondern orientalischen Ursprung haben. Es liegt der Hinweis auf die in Pferdegestalt entrückenden oder entrückten chthonischen Gottheiten der vorzugsweise asiatischen Indogermanen nahe.[1]) Daß solche Semi-Theriomorphismen in der Götterversammlung auf dem Olymp keine Stelle hatten, liegt daran, daß sie einen realen, also lokal eng begrenzten Hintergrund brauchten; die Möglichkeit, ihnen allgemeine Geltung zu verschaffen, also nicht bestand. Keine Erklärung für diese Thatsache könnte weiter fehl greifen, also die, daß etwa der schönheitsdurstige Geist der klassischen Antike sich von derartigen Mischgestalten abgewendet habe.[2]) — Zu den chthonischen, mit einem Pferdekopf ausgestatteten Figuren der griechischen Kunst gehört in erster Linie noch Hekate;[3]) unter den volkstümlichen Gottheiten treten zunächst die Satyrn und Silene hervor.

Satyrn und Silene.

Die Satyrn haben ursprünglich Bocksbeine, später Pferdebeine, Pferdeschwanz und Pferdeohren, weil sie mit den Silenen frühzeitig verwechselt wurden. Man hatte in Athen den neu hinzutretenden Satyrn die vorhandene Form der Silene gegeben und beide Gattungen von Wesen hatten sich verschmolzen.[4]) Bei Euripides (Cycl. 624) werden die Satyrn noch thērĕs d. h. „Tiere“ angeredet. Ein tanzender Satyr wird einmal geradezu „Hippos“ (Pferd) genannt (Roscher unter „hippos“). Die Silene, jene Dämonen des feuchten Waldes, ja quellenden Wassers, die in Kleinasien und Nordgriechenland ihre eigentliche Heimat haben, finden hier auch ihre älteste Darstellung, welche die charakteristischen Züge, wie Schwanz, Ohren, Hufe, von dem auch sonst für feuchte Götterwesen symbolischen Tiere, dem Pferde, entlehnte. — Wie sie ein homerischer Hymnus (in Ven. IV. v. 262) schildert, so finden wir sie auf den ältesten Münzen von Thasos und Macedonien mit Nymphen gruppiert. Ihre ursprüngliche, nahe Verwandschaft mit den Centauren tritt hier deutlich hervor, indem auf eben diesen Münzen genau dieselbe Komposition des nymphenraubenden Silen auch mit angehängtem Pferdehinterleib erscheint. Der Typus der Silene selbst ist hier noch nicht gefestigt, indem sie bald mit, bald ohne Pferdehuf, bald mit, bald ohne Pferdeschwanz erscheinen.[5]) Ursprünglich

1) Vergl. namentlich die armenischen Sagen, Z. d. V. f. V. Jahrg. 1901, S. 418, Anm. 3—4.

2) Die Figur eines Weibes mit Pferdekopf könnte allenfalls unverständlich bleiben oder unheimlich wirken, ein hinkender Hephäst ist ekelhaft oder lächerlich. cf. S. 75 Anm. 8.

3) Vgl. Milchhöfer, a. a. O. 60

4) Furtwängler, Satyr von Pergamon S. 24. Milchhöfer a. a. O. 71ff.

5) ibid. 22.

sind sie wohl wilde, rohe Wald- und Wasserdämonen, die mit Hufen, mit Schwanz und Ohren der Pferde hüpfen und tanzen.[1])

Hippokampen. Als speziell dem Wasser angehörige, pferdegestaltige Wesen kommen ferner Hippokampen und Tritonen in Betracht.[2]) —

Centauren. Von unvergleichlich viel größerer Wichtigkeit und Bedeutung als diese Wesen sind für die klassische Antike die Centauren gewesen. Seit man sie mit den Gandharven identifizieren lernte, lag der Schluß nahe, daß bereits die Indogermanen diese Dämonen verehrt hatten. Die Vorliebe für den Gesang und die Bogenwaffe, ihr Verständnis für die Heilkunst, ihre Neigung zu den Frauen muß ihnen neben der eigentümlichen Erscheinung schon in ältester Zeit zugekommen sein. Für die Identification der Centauren mit den Gandharven ist die Gestaltung der ersteren in der griechischen Plastik hervorragend wichtig. Einmal erscheinen sie geflügelt, mit Pferdeleib und bloß menschlichem Kopf[3]). Ob man berechtigt ist, in den Centauren Reitervölker zu sehen, die auf ihren Pferden wie festgewachsen erscheinen, muß ich mangels neuer Argumente dahingestellt sein lassen. Man denkt an die Amerikaner, denen die Reiter des Columbus auf ihren Pferden als Doppelwesen erschienen. Die Analogie ist aber nur so lange zutreffend, als man den Indogermanen eine Unbekanntheit mit der Reitkunst zuschreiben darf. Und dies ist sehr gewagt. Oder sollten unsere Urvorfahren das flüchtige Tier wirklich nur als Wildpret angesehen und die Kunde, es zu beherrschen, erst von fremden Eroberungsschwärmen erlernt haben?[4])

---

1) ibid. 4.

2) „Hippokamp" war nach Roscher a. a. O unter „H." ursprünglich der Name des im Mittelmeer heimischen Seepferdchens; in der späteren Litteratur bezeichnet das Wort ein specielles, phantastisches Mischwesen von Roß und Fisch, das nicht sowohl dem Mythus, als vielmehr der Kunst seine Ausbildung verdankt. Die mythische Grundvorstellung, der es entsprungen, ist die Auffassung der Meereswogen als eilender Rosse (vergl. Preller, Griechische Mythologie³, S. 66; 82), die darum von Alters her dem Poseidon als Gespann gegeben werden. Il. 13, 24; 29.

3) Milchhöfer 76, Anm 2.

4) Schon früh kam die erwähnte Erklärung der Centaurengestalt auf. Siehe Schlieben, Pferde des Altertums 44, Note 189, woselbst vieles Material; Hutten, Geschichte des Pferdes 54; E. H. Meyer, Indogermanische Mythen 2, 448; u. a. Der letztgenannte huldigt einer naturmythologischen Erklärungsmethode und sieht in den Centauren Wildbäche; Roscher unter „Kentauren" erwähnt die aus einer euhemeristischen Tradition geschöpfte Erklärung Diodors (4, 70), wonach die Kentauren gewöhnliche Menschen gewesen seien, welche zuerst die Kunst des Reitens übten und in Folge dessen vom Mythus als mischgestaltig aufgefaßt wurden. cf. Mannhardt, antike Wald und Feldkulte 48 ff. Schatz, die griechischen Götter und die menschlichen Mißgeburten, Wiesbaden 1901, S. 14 ff. erklärt sie als aus Menschen mit accessorischen Beinen, die bisweilen den pes equinus annehmen, entstanden.

Unter den hippo-anthropomorphen Dämonen Indiens erwähnen wir die Kinnaras, die bald pferdeköpfig, bald in Sirenengestalt dargestellt werden.[1]) Plinius[2]) versetzt nach Indien Leute mit Hundeköpfen und Pferdeschweifen. — Die arabische Tradition spricht von dem Wundertier Borâq, das den Propheten auf seiner nächtlichen Fahrt von Mekka nach Jerusalem und von dort zum Himmel trug. Es hatte einen Stuten-Körper und einen Frauenkopf.[3]) — Die französische Sage der Bretagne erzählt von einem Manne, der mit einem Pferdekopf zur Welt gekommen sei, den er aber nur am Tage trägt, während er in der Nacht den gewöhnlichen Menschenkopf hat. Sobald er ein Kind sein eigen nennt, ist er von seinem Fluche erlöst.[4])

Andere Hippo-anthropomorphismen.

Wie der Araber das Kamel das Schiff der Wüste nannte,[5]) also die schwankende Bewegung seines Reittieres mit der eines auf den Meereswellen taumelnden Fahrzeuges verglich, so heißen bei Homer umgekehrt die Schiffe: Pferde des Meeres.[6]) Kêles bedeutet einen schnellen Reiter und ein schnelles Schiff; ein schnell segelndes Schiff wird mit einem Viergespann verglichen,[7]) und zerschellte Wagen in der Rennbahn mit Schiffestrümmern gleichgesetzt. Odysseus sitzt bei dem Schiffbruch auf einem Balken, wie ein Reiter des Rosses,[8]) und Shakespeare sagt von einem Schiffbrüchigen: „Ich sah ihn unter sich die Wellen schlagen, auf ihrem Rücken reiten".[9]) So wird stets bald das schwankende Schiff, bald der auf ihm sitzende Seemann mit einem Reiter verglichen. Kallimachus, Pindar, Euripides und Andere vergleichen Steuer und Anker mit Zaum und Zähnen.[10]) — In einer gewissen Periode der deutschen Sprachentwicklung bezeichnen „Schiff" und „Geschirr" den Wagen, das Landschiff. Altnordische und angelsächsische Dichter benennen es „Seepferd" in mannigfachen Ausdrücken.[11]) Die nordische Skaldensprache bezeichnet es als „Wellenroß", die Edda nennt es „Segelroß", die Angelsachsen kennen Ausdrücke wie „merehengst" u. s. w. In

Pferd und Schiff.

---

1) Milchhöfer 65, Anm. 1.

2) Plinius, nat. hist. VI, 2; erwähnt bei Meier, Aberglaube des Mittelalters 28.

3) Rolland, Faune populaire 4, 201 nach Pihan, Zoologie du Coran.

4) Luzel, Premier rapport sur une mission en Bretagne, S. 184, le conte de l'homme poulain bei Rolland a. a. O. 201.

5) Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Jahrg. 1890 S. 165 ff.

6) Schlieben, Pferde des Altertums 46, Anm. 210 citiert Odyssee 4, 708; nach ihm auch die Citate Anm. 7—8.

7) Od. 13, 81; cf. Jähns I, 222 ff.

8) Od. 5, 371.

9) Shakespeare, „Der Sturm" 2, 1, (Worte des Francisco).

10) Vgl. die bei Schlieben a. a. O. gegebenen Belege.

11) G. Pfahler, Handbuch deutscher Altertümer,[2] Frkft. a. M. 1868, 753.

der Seemannssprache wird die schaukelnde Bewegung eines Schiffes „Reiten" genannt.[1]) Dachte sich die Sprache den durch das Feld ziehenden Pflug als belebtes Wesen, so war diese Belebung noch weit natürlicher und näher liegend bei dem Schiff, das wie ein schwimmendes Tier die Fluten durchschnitt und gleich dem Roß Menschen von Küste zu Küste übers Meer trug. Darum ist selbst seine Gestalt durch Verzierung der tierischen ähnlich gebildet, Haupt, Hals und Schnabel ihm beigelegt, und wie das klügste, vertrauteste Landtier empfängt es Eigennamen. Fridþiofr hatte ein Schiff ererbt, namens Ellidi, von dem erzählt wird, daß es menschliche Sprache verstand und den Zuruf seines Herrn hörte. Wen gemahnt das nicht an die redende Argo, welche des Orpheus Worte vernimmt und selbst sprechen kann? Noch die altenglische Dichtung von König Horn enthält etwas ähnliches: Horn, nachdem er ausgestiegen ist, redet sein Schiff an, giebt ihm Urlaub heimzukehren, und Gruß und Botschaft mit; wahrscheinlich führte es in der genaueren Sage einen Namen, der hier nicht genannt wird. Die Anreden der Schiffe gleichen vollkommen denen der Rosse in den epischen Gedichten. Bemerkenswert ist, daß die englische, beinahe geschlechtslose, Sprache einmal den Ausdruck man (homo, vir) auf das Schiff anwendet, z. B. a man of war, Kriegschiff, an Indiaman (ein Ostindienfahrer, ein nach Ostindien fahrendes Schiff,) dann aber das weibliche Pronomen she und her (statt it und its) mit ship verbindet, ohne Rücksicht auf das natürliche Genus, das dem Schiffsnamen sonst gebührte.[2]) Noch im altfranzösischen Roman wird die Bewegung eines Pferdes mit der eines Schiffes verglichen[3]), und im altfranzösischen Simplicissimus[4]) findet sich: „das hölzerne Wasserpferd tummeln" gleich „reiten".[5]) Ebenso sagen auch lateinische Dichter: „equus ligneus" gleich: „navis." Noch häufiger als im klassischen Altertum ist die gleiche Metapher im Englischen.[6]) Die schönste Wendung, die sich aus den romanischen Ausdrücken für „Pferd" gebildet hat, ist das italienische cavallo und cavallone, „Meereswoge": „Cavalli del mare da 'venti agitati si sollevano" (Guido Giudice), vergl. cavalcare il mare „im Meere umherkreuzen".[7])

Wir sahen, daß in Sprache und Mythologie eine Verwandtschaft von Wasser und Roß konstruiert wird, die sich aus

1) Jähns I, 222 ff. Grimm, Myth.⁴, 2, 737 Anm. 1.
2) Grimm, Deutsche Grammatik 3², 432 f.
3) A. Kitze, 4 resp. 6.
4) 3, 46.
5) bei Grimm a. a. O.
6) Arch. f. n. Spr. 50, 140 f.
7) ibid. 138.

der Eigenschaft beider, ein **tragendes** Element zu sein, von selbst ergab. Den das Meer befahrenden Stämmen mußte das Roß, auf dessen Rücken sich die Erinnerung an die schaukelnden Wellen wiederbelebte, die Natur des Wassers zu haben scheinen, und so motivierte man die Staunen erregenden Qualitäten dieses Tieres durch seine Herkunft vom Wasser, an dessen Ufern es auf den saftigen Weidetriften sich so gern aufhält, in dessen Element es zu baden liebt. Desgleichen erblickten die reitenden Völker der Steppe in dem Meere, dessen Woge die schweren Stämme des Waldes in schaukelnde Bewegung versetzte und den Reiter einlud, sich auf den Rücken des „hölzernen Pferdes" zu schwingen, selbst ein Pferde-artiges Wesen, und so formte man das tragende Schiff zum Meeresrosse um, sein geschweiftes Vorderteil mit dem Kopfe dieses Tieres schmückend.[1]) Die ältesten Schiffe waren offenbar nur roh ausgehöhlte Baumstämme. Nach **Plinius**, n. h. 17, 76, 2 bedienten sich die germanischen Seeräuber dieser einfachen Fahrzeuge, von denen einige bis zu 30 Mann fassen konnten.[2]) Im folgenden wollen wir die Völkeridee der Identität von Wasser und Pferd in der solaren Sphäre wiederzufinden suchen.

Pferde erzeugen Quellen.

In dem Blitze, als der flüchtigsten Naturerscheinung, das schnellste, womöglich noch beflügelte Tier zu sehen, lag dem Indogermanen sehr nahe. Der Huf des Donnerrosses übte die zermalmende Wirkung der Blitzgewalt. Doch auf den Blitz folgt der Regen, das Feuer scheint das Wasser zu gebären. Das erhabenste Mysterium der Natur kleidete sich in seine notwendige Form: der Huf des himmlischen Rosses schafft den lebendigen Quell.[3]) Der gleiche Vorgang findet auf der Erde statt. Dem dürstenden Herakles schuf nach hellenischer Sage Zeus durch seinen Blitz die lebendige Quelle, die libás Hērakléōs. Der Blitz spaltet die Wasser und die himmlischen Wolken strömen zur Erde; der Blitz fährt in den Erdboden und der Quell springt hervor.[4]) Selbst die ungarische Sage kennt die gleiche

1) G. **Pfahler** a. a. O. 753.

2) O. **Hartung**, die deutschen Altertümer des Nibelungenliedes und der Kudrun, Cöthen 1894 S. 529. („Einbäumel" ist ein österreichischer Ausdruck für einen Seelenverkäufer, kleines Boot.) Interessant ist es, daß, während z. B. das früheste indische Altertum Name und Begriff des **Fisches** kaum kennt, die semitische Sage so gern von schwimmenden Inseln spricht, die sich als Riesenfische herausstellen, auf deren Rücken bisweilen viele Menschen Zuflucht finden. Auch weise ich auf viele Städtewappen hin, die einen Balken zeigen, den man mit dem Namen irgend eines Fisches benennt. In mehreren ostpreußischen Städten wird scherzweise ein verankertes Schwimmfloß der „Stint an der Kette", der „Hecht an der Kette" u. s. w. genannt.

3) „Der Hufschlag der Gewitterrosse verursacht nach griechischem und deutschem Glauben den Regenquell". **Schwartz**, Poetische Naturanschauungen 133; ders. Ursprung der Mythologie 166.

4) **Weinhold**, Verehrung der Quellen 4 f.

Idee.[1]) Sicherlich ist der kolossale Reichtum der im folgenden anzudeutenden kultischen und kulturhistorischen Gebilde aus dem Blitzmysterium allein aber nicht erklärlich. Auch wird die Meinung dadurch nicht verständlich, daß der Blitz auf Erden dieselbe wasserspendende Wirkung haben soll, die ihm im Himmel zukommt. Die sich bietende Schwierigkeit zu heben ist gewiß nicht leicht. Doch ist zu erwägen, daß die von dem Huf des Götterrosses geöffneten Quellen meist auf Bergen liegen. Die Gewitterwolken hüllen die Bergkuppen in Nebel, der Blitz trifft sie häufig, die Regenbäche strömen von ihren Höhen herab, die Winde entschleiern sie dem Blick. So ist es wohl verständlich, daß man zu der Anschauung gelangte, der die Bergspitze treffende Blitz rufe den Gewitterbach, die Quelle hervor. Zudem stand das Pferd, zumal der Schimmel, mit dem Element des Feuers seit Alters in geheimnisvollem Bunde: der Schimmel zieht das Feuer an.[2]) Er repräsentiert geradezu den Blitz.[3]) So wurde dem irdischen Roß nicht minder als dem himmlischen die Gabe zuerteilt, Quellen zu erwecken. Diese Fähigkeit mag allgemein, und zwar in wasserarmen Steppen nicht mit Unrecht, dem Tiere zuerteilt worden sein. Erscheint doch selbst dem heutigen Aberglauben keine Bewegung des Rosses als vernachlässigungswert. Das Scharren seines Vorder-, das Stampfen seines Hinterfußes erweckt unwillkürlich den Glauben, hier müsse unter der Erde etwas Absonderliches verborgen liegen. Erzählt doch die Sage, die Metalllager mancher deutscher Gebirge wären durch ein scharrendes Pferd entdeckt worden. Wie sollte nicht der verschmachtende Sohn der Steppe die Stelle genauer untersuchen, die das Pferd auf diese Art gekennzeichnet? Und wie häufig mag der Erfolg sein Bemühen gekrönt haben! Dem Hufe des Rosses entsprang selbst auf der sandigen Ebene gar oft der Quell und mancher Flecken Deutschlands, für den das lebendige Wasser die erste Vorbedingung seiner Existenz war, mag dem Rosse sein Entstehen zu verdanken haben. Man braucht nicht zum Himmel emporzusteigen, um die erörterte Glaubensmeinung zu verstehen. Mutet doch der Wüstenbewohner der Arabia deserta seinem Kamel die völlig gleiche Gabe zu. Auf indogermanischem Boden mag das den Boden stampfende Roß nicht minder als das nach freiem Laufe sich Niederlegende[4]) menschliche Wohnstätten gegründet haben. So erklären sich manche Gebräuche der Heidenzeit: gießt man Wasser in einen hohlen Stein, namentlich in eine Trappe, und bittet Gott, es frisch zu erhalten (d. h. ruft

---

1) Wolfs Z. f. d. M. u. S. II, 273 f.
2) Vgl. Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901, S. 76.
3) S. unter: „Pferd als Blitz". S. 48.
4) Vgl. Z. d. V. f. V. Jahrg. 1901. S. 408 f.

man die heidnische Blitzgottheit an), so springt eine Quelle hervor.[1]) Das Trinken aus Pferdehufen mußte an anderem Ort zur Sprache kommen. (S. S. 58 ff.)

In der so vielfach erwähnten Erzählung des Saxo Grammaticus,[2]) nach der Baldur, um sein von Durst gequältes Heer zu erquicken, eine Quelle erweckt habe, spielt nicht der Gott, sondern sein Roß die Hauptrolle. Es wäre nach meiner Ansicht gänzlich verfehlt, dem Tiere Baldurs als solchem etwa die natursymbolische Funktion des Blitzrosses zu vindizieren. Vielmehr ist das Roß des Gottes nur ein einzelner populärer Träger einer ebenso populären Glaubensvorstellung. Das Glaubenswunder hat sich hier lediglich in eine Form gekleidet, die wir schlechterdings für die uns erreichbare älteste halten müssen, weil sie die leider ja so selten auftauchende Gestalt eines heidnisch-germanischen Gottes umspinnt. Wie Baldurs Roß den Baldersbrönd auf Seeland geschaffen haben soll, eine Quelle, die heute noch unter diesem Namen fließt,[3]) so schrieb man die Entstehung mehrerer Quellen dem Rosse Karls des Großen zu,[4]) oder dem einzelner Kirchenheiliger, wie namentlich dem Tiere des h. Bonifacius[5],) des Oswalt[6]), Wilibald[7]) oder der h. Walburgis[8]); desgleichen des Wittekind[9]). Ein ganz modernes Substitut ist

1) S. die Sage bei Petersen, Hufeisen 200.

2) Saxo Gramm. 3, 42.

3) S. Grundriß für germanische Philologie², 3, 327; Weinhold, Verehrung der Quellen 12; Simrock, Mythologie⁶ 303; Menzel, Odhin 73; Petersen, Hufeisen 201; Schwartz, Ursprung der Mythologie 166; Archiv f. Religionswissensch. 3, 360 f.; als Reiter erscheinen auch Castor und Pollux, die Dioskuren, s. Simrock a. a. O.

4) S. Petersen, Hufeisen 175 f., vergl. 199 f.; ders. Roßtrappen 177 (Erweckung der Quelle Quickborn); Menzel, Odhin. 73 (Quelle Glisborn, Quelle zu Aachen); Weinhold, Verehrung der Quellen 13 f.; recht instruktiv ist folgende Einzelheit: Der Ort Gudensberg (d. h. Wodansberg!) liegt am Fuße des Odenberges. Karl der Große war mit seinem Heere in die Gebirge der Gudensberger Landschaft gerückt. Die Krieger schmachteten vor Durst; der König saß auf schneeweißem Schimmel. Da trat das Pferd mit den Hufen auf den Boden und schlug einen Stein vom Felsen; aus der Öffnung sprudelte die Quelle mächtig hervor. Das ganze Heer wurde getränkt: Petersen, Hufeisen 197. Hier zeigt sich Karl der Große mit überraschender Deutlichkeit als Substitut Wodans.

5) Auf Bonifacius wurden diese Sagen namentlich in Friesland und Thüringen übertragen. Den Bonifacius-Brunnen zu Dockum in Friesland soll das Pferd des Heiligen mit seinem Hufe geschlagen haben: Archiv für Religionswissenschaft 3, 361; Menzel, Odhin 73. An der Thür der Kirche zu Heilsberg in Thüringen findet sich ein Hufeisen angenagelt, das dem Pferde desselben Heiligen entfiel, als es dort mit seinem Hufe eine Quelle hervorscharrte.

6) S. Petersen, Hufeisen 199 ff.; Archiv f. Religionswissenschaft 3, 368.

7) Petersen a. a. O.

8) Hier ist das Pferd durch einen Esel ersetzt.

9) Wolf, Niedersächsische Sagen 1843, S. 28 f. Weddigen und Hartmann 56 f; Freitag 46.

Prinz Karl von Preußen.[1]) Bisweilen spricht die Sage von unbekannten Personen, wie einem Jäger, der auf seinem Roß über einen Abgrund hinwegsetzte, um sich den Verfolgern zu entziehen;[2]) oder irgend welchen anderen Stellvertretern.[3]) Variiert findet sich das gleiche Motiv in der Erzählung von Graf Arnold III. Derselbe lag in Streit mit den Westfriesen. Beim Dorfe Winkel hatten sich einmal die Holländer gelagert und erwarteten den Feind. Sie litten alle großen Durst, denn es gab hier nur Salzwasser. Da stach der Graf seine Lanze in den Boden und sogleich sprudelte frisches, schönes Wasser hervor.[4]) Bisweilen wird die Quellenerweckung auf das Roß selbst zurückgeführt. Von Wasserläufen, die durch das Scharren des Pferdes gefunden, von Quellen, die durch dasselbe hervorgelockt sein sollen, berichten bayerische und oberfränkische Sagen.[5]) Die deutsche Märchenwelt kennt das gleiche Motiv. Das von dem jungen Schneider geschonte Füllen ist zu einem tüchtigen Braunen herangewachsen; es jagt mit seinem Reiter dreimal um den Schloßhof herum; beim dritten Mal stürzt es nieder und ein mächtiger Quell springt aus der Stelle hervor.[6]) Bisweilen wird das Pferd durch einen Esel[7]) oder einen Hirsch[8]) ersetzt. Tritt doch die Hirschkeule neben der Pferdekeule auch als Blitzsymbol auf. Die Analogie wird um so vollständiger angesichts der Thatsache, daß den Spuren des auf die Erde niedergefahrenen Blitzes eine besondere Verehrung gezollt wurde, daß man die Stellen heilig hielt, die er getroffen, die Asche des Brandes, den er verursacht, ja selbst der heutige Aberglaube blitzgetroffene Bäume durch Milchspenden weiht und das abgebröckelte Holz zu Heilzwecken aufbewahrt. So wird die Verwendung der blitzgetroffenen Stellen, der durch Roßtrappen gezeichneten Plätze zu sacralen Gebäuden verständlich. Wie eine urälteste Zeit etwa den von dem Huf des flammenden Rosses entzündeten Baumstumpf kultisch verehrt haben mag, so fanden spätere Generationen in hufformähnlichen Abdrücken auf Steinen, auf Felsvorsprüngen wolkenverschleierter Berge die Spuren des Blitzrosses, dessen Reiter man bisweilen in den Gewitterwolken daherjagen zu sehen

1) Petersen, Roßtrappen 178.
2) Menzel, Odhin 73.
3) Petersen, Roßtrappen 194.
4) Archiv f. Religionswissenschaft 3, 360 f.
5) Petersen, Hufeisen 199; Panzer, Bayerische Sagen und Gebräuche, B. I, S. 291; Rochholz, drei Gaugöttinnen Walburg, Verena und Gertrud als deutsche Kirchenheilige, 1870, S. 6.
6) L. Freitag 46.
7) S. o. S. 85 Anm. 8.
8) Archiv f. Religionswissenschaft 3, 361.

glaubte, wieder. Solche Stellen waren gottgeweiht, die Trappe eine unüberschreitbare Grenzmarke, der sie umgebende Platz dem Besitze des einzelnen nicht einverleibbar. Im Besitze ungewöhnlicher Männer wurden ebenso ungewöhnliche Rosse, die mit diesen zugleich die Weltbühne betreten und verlassen,[1]) vorhanden geglaubt. In der Hand solcher Ritter oder Heiligen verkörperte sich die ganze Summe der aus alten Zeiten den alten Helden übertragenen Wundermacht.[2]) So wurden auch einzelne Rosse mit traditioneller Zauberkraft ausgestattet und das Tier des Prinzen Karl vermochte, was man keinem Pferde seines Zeitalters mehr zuzuschreiben wagte.

Unter den bisher unerwähnt gebliebenen Heiligen sind Winfrids Nichte und ihr Bruder sagenhaft berühmt. Die Stellen zu ihren neuen Kirchenbauten pflegten die Geschwister sich da auszuwählen, wo ihr Kaiserroß eine Quelle fand.[3]) Vielfach kann man christliche Kirchen und Kapellen nachweisen, die über alten, heiligen Brunnen errichtet worden sind[4]), so

---

1) S. oben S. 12. Die absolute Zusammengehörigkeit von Roß und Reiter lehrt auch die altfranzösische Litteratur, wenn sie z. B. nicht nur das Roß als das schönste, wertvollste und edelste Tier bezeichnet (s. A. Kitze, a. a. O. S. 52), sondern auch seinen Diebstahl mit dem Tode bestraft werden läßt (ibid. 35) und von der bis zum Tode währenden Treue des Pferdes erzählt. So ist z. B. (s. ibid. 15) Brunsaudebreul, Pferd des Königs Embrons, seit dessen Tode nicht aus dem Stall gekommen; jeden Ritter wirft es ab. Als sich aber der Sohn seines alten Herrn ihm nähert, fängt es an zu wiehern, mit den Füßen zu scharren und ist außer sich vor Freude, da es in ihm seinen künftigen Herrn erkennt. Das Roß des Graelent findet seit dem Tode des Herrn nirgends Ruh noch Rast. In tiefer Trauer suchtes einsame Wälder auf; es scharrt die Erde mit seinen Füßen und wiehert laut, daß es die Bewohner der ganzen Umgegend hören. Sobald es einen Menschen erblickt, sucht es fliehend das Weite, niemand kann sich seiner bemächtigen und noch lange Zeit nachher hört man alle Jahre an dem Tage, wo es seinen Herrn verloren, das wehklagende Wiehern dieses treuen Rosses (ibid. 45). In der ungarischen Sage sucht sich der Taltos seinen Tátos. Beide (zwei überirdische Fabelwesen der Sage) sind daran zu erkennen, daß sie mit Zähnen (wie Richard III. nach Shakespeare!) auf die Welt kommen; beide wachsen zusammen auf. Wenn sie sich kennen lernen (das Pferd macht, bis es seinen Herrn erschaut hat, einen höchst jämmerlichen Eindruck), ist es dem Helden sofort klar, daß dies Tier sein Leibroß sein müsse und das Roß redet ihn an: „Wie lange warte ich schon deiner, Königskind! Für dich bin ich bestimmt und stehe da!“ Dann beraten sie sich im Geheimen und machen Pläne für die Zukunft. Wenn der Königssohn in die Welt oder in den Krieg ziehen soll, wird ihm die Wahl gestattet, ein Pferd aus dem Gestüt zu nehmen, und da fällt sie zur Überraschung aller auf den kleinen, unansehnlichen Tátos.

2) Vgl. Z. f. Ethnol. Jahrg. 1902. Oben S. 57.

3) Rochholz, drei Gaugöttinnen Walburg, Verena und Gertrud als deutsche Kirchenheilige, 1870, S. 6; L. Freitag 57.

4) Weinhold, Verehrung der Quellen 38; siehe die dortige Aufzählung.

z. B. die meisten Kathedralen des Nordens, das Münster in Paderborn, den Dom in Bremen, in Hildesheim u. s. w.[1]) Unter den germanischen Städtenamen sind viele zu finden, bei denen sich die Verbindung zwischen den Roßnamen und der Bezeichnung des Wassers, der rinnenden Flut, ergiebt. Überall begegnen wir den Pferdenamen in fester Verschwisterung mit Silben wie „ach“ (aqua), „bach,“ „bore,“ „bronn,“ „brunn,“ „quell,“ „see,“: z. B. Rossach, Roßlach, Heslach, Haslach, Haßlach, Häslach, Hostach, Happach, Heppach, Epsach — Pferdsbach, Persbach, Perdenbach, Roßbach, Roschbach, Rosbach, Horschbach, Marbach, Marenbach, Mehrenbach, Markersbach, Heselbach, Heßbach, Hesselbach, Hasselbach, Heischbach, Heistenbach, Hatzbach, Hatzenbach, Hetzbach, Hattenbach, Hottenbach, Hengstbach, Fulenbach, Heinzenbach, Wattenbach, Wiggersbach, Heppenbach, Schimmelbach — Heisterbacherott — Paderborn, Marborn, Hasselborn, Eppelborn — Markbronn — Echenbrunn, Eppenbrunn, Roßbrunn — Haslachberg.[2])

Daß der Eigenname Hippokrene in „Roßbach“ eine vortreffliche Übersetzung findet, hat man schon früh erkannt. Der Huf des Pegasus (d. h. des Quellrosses), dem der begeisternde Quell entströmte, erschloß nach älterer Auffassung gleich dem Schenkel von Odins Reittier einen gewöhnlichen Roßbach. Das Flügelroß der griechischen Mythe soll aus dem Rumpfe der Medusa zugleich mit Chrysaōr hervorgegangen sein, nachdem Perseus der Dämonin das Haupt abgeschlagen.[3]) Medusa gehört dem Reich des Wassers an und wurde pferde-köpfig gebildet.[4]) Über die Wesenheiten von Chrysaōr (d. h. Goldschwert) und Pegasus giebt uns Hesiod Auskunft, wenn er sagt.[5])

„Es stürmte der große Chrysaor hervor und Pegasus wiehernd.
Pegasus wurde benannt von den nahen Oceanusquellen,
Und von dem goldenen Schwert, das die Hand ihm füllte, Chrysaor.
Jener, im Fluge auffahrend vom herdeweidenden Erdreich,
Kam zu der Götter Geschlecht und wohnt im Palaste Kronions,
Donner und Blitz zu tragen für Zeus, den waltenden Herrscher.“

In dieser Darstellung, die natürlich auf absolute Volkstümlichkeit keinen Anspruch machen kann, wird der Naturvorgang des Gewitters in den drei Mächten des Wasserrosses, Feuerrosses und Feuerschwertes personifiziert, also vollständig analog den mythischen Figuren der armenischen Sanassar-Sage[6])

---

1) Bastian, Zeitschr. f. Ethnol. I, 316.
2) Nach Jähns, I, 199 f.
3) Darstellung bei Hesiod, Theogonie 280; nach Buchholz, homerische Realien III, 1, 359.
4) Milchhöfer, a. a. O. 62.
5) Hesiod, Theog. 278.
6) S. oben S. 51.

gebildet. — Dem Pegasusmotiv entspricht genau der altindische Preis des Rosses, aus dessen Huf hundert Krüge Soma strömen[1]).

Pferd als Wolke.

Der Schimmel Odins tritt bisweilen als Darstellung der Wolke auf. Zeigt sich der wilde Jäger auf einem Schimmel, so erfolgt stets binnen drei Tagen Regen und Ungewitter.[2]) Die h. Walpurga wird in den Walpurgisnächten von bösen Geistern auf weißen Rossen durch die tiefen Wiesen und Wälder unaufhörlich verfolgt[3]) — ein klares Symbol der von den Winden gejagten Wiesennebel. Die (berittenen) Walkyren des nordischen Mythus streuen, wenn sie daherstürmen, Tau von den Mähnen der Rosse herab und Hagel auf hohe Wälder.[4]) Sie heißen bisweilen „Mist", d. h.: Nebel.[5]) Ich erinnere an das Roß Hrimfaxi, d. h.: Thaumähne, und daran, daß man den Thau der Nacht dem Rosse zuschrieb und mit dessen Schweiß identifizierte.[6]) Die Hexen haben bisweilen Walkyrengestalt. Der Schlitten des wilden Jägers wird von Mägden gezogen, die sich jährlich mit Hufeisen neu beschlagen lassen[7]) — das häufig sich wiederholende Motiv vermittelt zwischen der Vorstellung der Walkyren als Pferde und als Weiber, deren Verschmelzung sie bilden. Die neuere Sage und Dichtung faßt die Wolke bisweilen in Roßgestalt auf.[8])

Mit der Betrachtung der natursymbolischen Bedeutung des Pferdes im Reiche des himmlischen und irdischen Oceans schließt sich der Kreis unserer mythologischen Untersuchungen, die der Darstellung des Rosses im Kult, d. h.: der Fixierung der Beziehungen, die das empirische Lebewesen mit den durch Abstraktion aus ihm gewonnenen ideellen Größen die Basis schaffen sollten. Wir werden uns nunmehr zu einer im wesentlichen

---

1) Rgveda 1, 116, 7.

2) Sommer, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen 1846, I, S. 7.

3) Mannhardt, Baumkult I, 121.

4) Helg. Hj. 28.

5) Grundriß der germanischen Philologie [2] 3, 270.

6) Snorr. 10; Jähns I, 295 f. Ein alter ungarischer Dichter sagt von dem Roß der Morgenröte: „Jeder Tropfen seines Schweißes, wie er auf die Erde rieselt, wird zum gelinden Tau." Wolfs Z. f. d. M. u. S., II, 277.

7) Petersen, Hufeisen, 237 f.

8) Lenau, Heideschenke: „Die Wolken schienen Rosse mir,
Die tobend sich vermengten,
Des Himmels hallendes Revier
Im Donnerlauf durchsprengten.
Der Sturm, ein wackrer Rosseknecht, . . ."
S. auch Kuhn, Kuhns Zeitschr 1, 451; ders. Herabkunft des Feuers und Göttertranks 132; L. Freitag 42.

religionshistorischen Betrachtung der angedeuteten, einander ergänzenden und fördernden beiden Faktoren und der sich aus diesen ergebenden Elemente zu wenden haben.

III. Pferd im Kultus.

1. Zweck und Idee des Pferdeopfers.

Wichtigkeit des Pferdeopfers.

Das Pferdeopfer beansprucht ein weit über alle sacrificalen Handlungen des Altertums, einschließlich des Menschenopfers, hinausgehendes Interesse. Denn während das Letztere in der uns erreichbaren historischen Zeit bei allen Kulturvölkern in der Abnahme begriffen und teilweise zur bloßen Sage geworden ist, begann jenes sich erst in seiner vollen Ausdehnung, seinem ganzen Pompe zu entfalten. Unsere Vorfahren brachten es am Tage des Sieges dar und pflanzten das Haupt des Opfertieres auf dem Dachgiebel auf, des Rosses verwesender Leib weihte die geheiligte Stätte und Menschenwohnungen erhoben sich auf ihr. Der fleischentblößte Schädel wehrte bösen Dämonen und bösem Zauber, er reinigte die Luft und zeigte dem Blitzgott das schonungsbedürftige Haus seines Verehrers an. Freilich berichtet uns kein Lied, keine Sage von der alten Herrlichkeit. Auf dürftige Zeugen später Tage sind wir angewiesen. Ganz anders verhält es sich mit dem indischen Roßopfer. Hier berichten uns alte Quellen nicht nur von der Thatsache, daß man es vollzogen, sondern auch von der Art, wie man es dargebracht, aufs genaueste. Dem Forscher aber eröffnen sich weite, über die älteste Zeit des indischen Kulturlebens hinausgehende Perspektiven, wenn er die magischen Handlungen des Opfers untersucht. Vielleicht nirgends so sicher als hier kann er zu einer Ära gelangen, die der des indogermanischen Gemeinschaftslebens naheliegt; nirgends so sicher die Formen eines ältesten Kulturlebens, eines ältesten Gottesdienstes, erschließen. Von diesen Feststellungen strahlt dann aber wieder ein helles Licht auf die analogen Erscheinungen Griechenlands und Deutschlands, und das Bild einer ältesten Vorzeit gewinnt an Klarheit und Abrundung. Doch selbst noch darüber hinaus können Thatsachen der vergleichenden Religionsgeschichte den eigentlichen Wesenskern der komplizierten Handlung zu erschließen uns gestatten.

An das Pferdeopfer geknüpfte Verheißungen.

Ehe wir mit eigenen Mitteln die Frage zu beantworten versuchen, was denn der Zweck der Darbringung des Rosses

gewesen sei, wollen wir die indischen Texte und ihre für sehr weite Kulturperioden doch sicherlich authentischen Auffassungen hören. Gerade die ältesten Religionsschriften schweigen über die dem Opfer zu Grunde liegende Idee nun fast vollständig. Das liegt in der Natur der Sache selbst. Erst einer Zeit, die das Ansehen der Priester und ihrer Manipulationen in Frage stellte, mußte die Wundermacht des Opfers ausdrücklich gepredigt werden. Die ältesten Quellen geben die Ziele der Opferung des Rosses gelegentlich dessen Weihe deutlich an, wenn sie den drei Hauptpriestern (Adhvaryu, Brahman und Hotar) die Worte zu sprechen vorschreiben: „Mit diesem opferreinen Rosse möge der König opfern und mit ihm den Vṛtra erschlagen."[1]) „Mit . . . und mit ihm unwiderstehlich werden." „Mit . . . opfern und über sein Volk herrschen, um diesem Reichtum an Rindern, Pferden, Ziegen und Schafen, Reis und Gerste, Bohnen und Sesam, Gold, Elephanten, Sklaven und Bedienten, Habe, Gut, Hab' und Gut zukommen zu lassen." — Die gleiche Sprache redet die Vorschrift der alten Texte, beim Freilassen des Opferrosses dasselbe von einer Eskorte von 400 Rittern begleiten zu lassen, die das Tier aber nicht heimtreiben dürfen.[2]) In dieser Bestimmung sehe ich den Centralpunkt der ganzen kulturhistorischen Wichtigkeit des Açvamedha. Man denke ein junges Pferd, ein Jahr lang frei herumlaufend und von einer Kavallerieeskorte umgeben, die den ausgesprochenen Zweck hat, das Tier vor Fährlichkeiten, namentlich vor dem Lose, von fremden Stämmen gefangen genommen zu werden, zu schützen; es ist klar, daß in diesem Ritt ein Kriegszug von offensivem Charakter sich vollzieht. Die glückliche Vollendung des Roßopfers involviert bereits implicite einen glücklich verlaufenden Feldzug. Häufig erzählt die ganze indische Tradition, daß einzelne Könige vor oder nach großen Siegen dieses Opfer dargebracht hätten. Einzelne Namen werden aufgezählt und ihre Träger als Herrscher gepriesen, die nach Besiegung der ganzen Welt das Riesenopfer nicht gescheut haben.[3]) Einmal heißt es apodiktisch: Wer den Açvamedha darbringt, kann über die ganze Welt herrschen.[4]) Andere an die Vollziehung des-

1) Vṛtra ist der alte, die Himmelswasser zurückhaltende Urriese. Er wird von Indra erschlagen. — In dieser Ceremonie tritt der irdische Indra (der opfernde König) an die Stelle des himmlischen, der in einer gewissen Entwicklungsphase die eigentliche Gottheit des Roßopfers ist. Das (Opfer-) Roß ist die Blitzwaffe in der Hand des Gottes. Der Vṛtra, der alte Rinderdieb, ist hier natürlich der irdische Feind.

2) Āp. Çr. S. 20, 5, 11; Çatapathabrāhmaṇa 13, 1, 4, 3; Lāṭyāyanaçrautasūtra 9, 9, 5.

3) Aitareyabrāhmaṇa 8, 21; s. im folgenden.

4) Taittirīyabrāhmaṇa, 3, 8, 3, 5.

selben geknüpften Verheißungen haben geringeres Interesse. Einmal heißt es: „Das Roßopfer ist der König aller Opfer"[1]) und ein andermal:[2]) „wer es darbringt, geht auf dem Götterpfad, opfert das Prajāpati-Opfer, das Wunscherfüllende, gelangt nicht zu abermaligem Sterben." Die Stelle ist zugleich als eine der frühesten Andeutungen des Seelenwanderungsglaubens interessant. Weniger großes Gewicht will ich auf die Thatsache legen, daß der Veda als eine der Açvamedha-Riten einen (symbolischen) Kriegszug des Königs vorschreibt,[3]) denn eine ganz ähnliche Ceremonie findet sich auch anderswo. Doch sehe ich in der Bestimmung, dem jungen Hengst Stuten zuzuführen, um ihn zum Wiehern zu bringen, mit Sicherheit ein altes Gebot, dem weissagenden Tiere ein siegverkündendes Orakel zu entnehmen.[4])

Das Pferdeopfer als kriegerisches Opfer.

Den ausgesprochen kriegerischen Zweck des Opfers lehrt auch auf Grund einer ganz modernen Darstellung des indischen Roßopfers oder Açvamedhas Dubois,[5]) wenn er sagt: „Das Roßopfer . . . ist ohne Widerrede das Berühmteste von allen unter den Hindus. — — Die hauptsächlichsten Resultate dieses berühmten und gefürchteten Opfers waren die, die Fürsten unverwundbar zu machen, die es darbringen ließen, ihnen beständig den Sieg im Kampfe zu sichern und ihnen endlich eine universelle Herrschaft zu verschaffen. Die Götter und die Riesen hatten zu ihm häufig ihre Zuflucht genommen, um alle seine Resultate in den Kriegen zu erproben, die sie gegen einander führten. Es war auch unter den alten Rāja im Gebrauch; aber die Erfahrung des Mangels an seinem Erfolge in unseren heutigen Tagen, verbunden mit den enormen Kosten, welche es hervorrief, werden nicht wenig dazu beigetragen haben, es ungebräuchlich werden zu lassen." Jener Text preist nun mehrfach die Erfolge jenes Opfers. So sagt an einer Stelle, die als Ankündigung des den eigentlichen Açvamedha vorbereitenden Indraopfers dem oben citierten Passus eines alten Werkes in gewissem Sinne parallel genannt werden kann[6]), der die heilige

---

1) Çatapathabr. 13, 2, 2, 1.
2) Taittirīyabr. 3, 9, 22, 4.
3) Apastamba Çr. S. 20, 16, 1—20.
4) ibid. 13, 5, cf. Z. d. V. f. V, Jahrgang 1901, S. 409 f.
5) J. A. Dubois, Exposé de quelques-uns des principaux articles de la Théogonie des Brahmes, contenant la description détaillée du grand sacrifice du cheval, appelé Asua — Méda, Paris 1825, Vorrede S. 1. Daselbst erklärt der Verfasser im folgenden die Übersetzung eines Familienmanuskripts zu geben, das ihm durch einen brahmanischen Purohita mit Namen Darmaya aus der Stadt Darmapoutry in „Carnatique" zugegangen war und in der Sprache Cannada (en langue Canada) abgefaßt gewesen sei.
6) Dubois, S. 9 f.

Handlung leitende Opferpriester zu den übrigen Brahmanen: „Stimmet ein, daß dieser Tag, in dem ich das Opfer für Indra als Teil des großen Roßopfers beginne, für mich ein Tag segensreicher Wirksamkeit (de vertu) sei!" Dreimal mögen die Brahmanen einstimmen: „So sei es!" „Möge dieses Opfer mir einen Überfluß an Reichtümern besorgen!" „Möge es dir so viele besorgen, als du ihrer wünschen kannst!" müssen die Brahmanen antworten. — Ich habe diese Stelle namentlich deshalb angeführt, um zu zeigen, wie vollständig das Opfer allmählich in die Hand der Priester kam. Der alte Text läßt den Wunsch nach Reichtümern dem König, der junge dem Priester an entsprechender Stelle zukommen. Daß die erbetenen Schätze die Frucht eines Krieges sein sollen, ist noch deutlich durchsichtig. Unsere Quelle faßt am Schluß[1]) die Resultate der beim Açvamedha anzuwendenden Kultushandlungen folgendermaßen zusammen: „Wer sie anwenden läßt, wird auf der Erde zum König der Könige, erhält Sündenvergebung[2]) und hat von

---

1) ib. 89.

2) cf. Dubois, S. 10; 21; 34 f.; 80 und namentlich 91: „Nichts hat größere Fähigkeit, als dieses Opfer, die Sünden, welche sie auch immer sein mögen, auszutilgen. Einen Brahmanen oder eine Kuh töten, sich berauschen, Gold stehlen, Ehebruch mit der Frau seines Lehrers, Abtreibung der Leibesfrucht, sind Kapitalverbrechen. Doch mag man sie auch tausendmal begangen haben, das Pferdeopfer tilgt sie alle aus, und es bleibt so wenig eine Spur davon übrig, als von der Baumwolle, die man ins Feuer wirft, ein Rest übrig bleibt." Daß die Idee der Sündentilgung durch den Açvamedha alt sei, lehrt namentlich der avabhṛtha oder das Reinigungsbad, von dem es (s. Oldenberg, Religion des Veda 408 Anm. 2) heißt: „Wenn der Opferer herausgestiegen ist, steigen Übelthäter hinein, die vorher keine weiteren Observanzen zu üben brauchen. Sie heißen durch das Roßopfer gereinigt." Zur Ceremonie dieses Opferbades gehörte es, daß ein verkrüppelter, mißgestalteter Mensch in das Wasser geführt wurde, bis dieses ihm in den Mund lief. Dann wurde eine Spende auf sein Haupt der Embryonentötung geopfert. Man ließ ihn los und jagte ihn fort. Nach Oldenberg repräsentierte der Mensch den dem Varuṇa verfallenen und darum Varuṇas Kennzeichen an sich tragenden Sünder. Das in seinen Mund laufende Wasser reinigt ihn bis aufwärts zur schweren Schuld der Embryonentötung. Nach Weber (Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellsch. 18, 268) wäre die Ceremonie ein stellvertretendes Menschenopfer gewesen, was Oldenberg für in jedem Falle irrig hält. Der Ansicht des letztern Gelehrten kann ich mich deshalb nicht anschließen, weil die Vertreibung des Verkrüppelten unverständlich wäre, wenn man denselben für zuvor geläutert hält und weil die Läuterung selbst kaum dadurch vollzogen gedacht werden kann, daß man den Menschen dem Todesgott oder dem Morde weiht. Webers Ansicht dünkt mich weit wahrscheinlicher. Zunächst ist daran zu erinnern, daß bei vielen Völkern statt Unschuldiger Verbrecher oder Krüppel im Menschenopfer getötet werden: Schurtz, Urgeschichte der Kultur, Leipzig 1900, S. 586. Überraschend ähnlich ist folgender deutsche Brauch: der Pfingstl wurde, nachdem man ihn durch das Dorf geführt hatte, in den Bach hineingestellt, wo er bis zur Mitte des Leibes im Wasser stand. Dann ging einer der Weisen auf den Steg und hieb dem Pfingstl den Kopf ab. — Wenn man ferner erwägt, daß auch der das Unheil

den Höllenstrafen nichts zu fürchten[1]. Er erfreut sich während seines Lebens eines unantastbaren[2]) Glückes und wird bei seinem Tode im Himmel (Svargam) herrschen. Wenn es große Sünder in seinem Geschlechte giebt, erhalten sie alle Sündenerlaß. Endlich wird bis herab zu seinen Hausbedienten niemand existieren, der von der Verdienstlichkeit dieses Opfers ausgeschlossen wäre, indem er Sündenvergebung erhält. Derjenige, der das Pferdeopfer dargebracht hat, wird weder im Himmel noch auf Erden einen Herrn haben. Die Götter selbst erzittern vor ihm und bringen ihm Opfer." In dem jungen Text tritt, wie wir sehen, der metaphysische Zweck der Sündenvergebung neben dem rein praktischen — Sieg im Kampfe und Reichtum durch Sieg — bereits hervor. Daß aber der letztere primär ist, lehrt nicht nur die Belehnung des darbringenden Königs durch die Priester mit dem Namen: „Jajyna," was wohl „Jigyāna" heißen,[3]) also: „der Siegreiche" bedeuten soll,[4])

---

verkörpernde vieräugige Hund (vieräugig, d. h. mit zwei dunkeln Flecken über den Augen versehen, ein Abbild der Begleiter des Todesgottes, cf. Oldenberg, Religion des Veda 474 Anm. 4) im Wasser erschlagen wird und dem Wasser eine ausgesprochen läuternde Tendenz zukommt, so liegt es wohl klar am Tage, daß in dem Opfergusse und der nachher vollzogenen Vertreibung des Kranken — wiederum ganz analog der Freilassung des Rosses — eine stellvertretende Tötung vollzogen worden ist. Den Hinzurichtenden zu ersäufen anstatt ihn auf blutige Weise aus der Welt zu schaffen oder wenigstens seine Leiche dem Wasser zu übergeben, lag der Auffassung des indischen Altertums sicherlich sehr nahe. Ob der Verkrüppelte den Todesgott selbst darstellt, wie indische Texte wollen, oder irgend einen Menschen, den man mit einer schweren Schuld durch die drei Spenden symbolisch beladet, also einen einzelnen Todgeweihten, scheint mir ungewiß und nebensächlich. Eine symbolische Forträumung des Todes oder eines Toten wird in einer modernen indischen Ceremonie bei Gelegenheit des Todes eines Brahmanen vollzogen. Der Leiter der Trauerveranstaltungen schließt drei Steine, von denen der eine den Namen eines Verstorbenen, der zweite den des Yama, der dritte den des Rudra bekommt, in ein Gefäß ein, tritt bis zum Hals in ein Wasser und wirft die Urne rückwärts ins Wasser indem er spricht: „Bis jetzt haben diese Steine den Toten dargestellt. Möge er von jetzt an seine unschöne Form aufgeben und die der Götter annehmen. Möge er in die Himmelswelt kommen und alle Freuden dort genießen, so lange als der Ganges fließt und diese Steine existieren." — Daß unter dem Krüppel, nach Angabe einiger Texte einem Atreya, wirklich ein Atride verstanden werden solle, ist höchst unwahrscheinlich. Zu atreyi sagt das Petersb. Wörterb.: „Nach Sāy. ein nach einer Fehlgeburt menstruierendes Weib. Bei einer so individualisierten Bedeutung läßt sich eher an einen Zusammenhang mit einem Nomen proprium denken."

1) cf. Dubois, 22, 34 f.

2) cf. ib. 35;

3) Wurzel ji = siegen, also, wie wir vermuten, Part. Perf. Pass.

4) S Dubois 85. Diese Ceremonie, bei der der König am Schlusse des Opfers sich mit den kostbarsten Gewändern bekleiden und auf einen goldenen Thron setzen soll, ist eine offenbare abschließende Huldigungsceremonie und recht geeignet, den Zweck des Opfers erkennen zu lassen.

sondern namentlich auch eine der sehr wenigen, in dem an volkstümlichen Elementen so höchst armseligen Texte erhaltenen Opferceremonieen; es wird dort vorgeschrieben,[1]) ein Pferd vorzuführen, es mit Juwelen zu schmücken und ihm eine goldene Kette um den Hals zu hängen, an die man das Blatt des Sieges anbinde. Auf das so benannte Palmblatt schreibe man folgende Worte: „Pferd! . . . gehe hin, durchlaufe die Welt und kehre als Sieger zurück über alle Könige, die auf ihr leben." Man lasse das Pferd sodann laufen und spreche zugleich: „Roß! Durchlaufe Berge, Wüsten, Wälder und Städte! Tritt alles zu deinen Füßen nieder und sei Sieger über alle Könige! Besiege alle eure und unsere Feinde. Vernichte alle Räuber, Riesen und Übelthäter, die auf der Erde existieren. Lasse sie ausnahmslos aufs schnellste zu Grunde gehen. Erschrick sie durch furchtbares Wiehern und jage sie durch den Schlag deiner Füße und den Schlag deiner Zähne." — Diese Ceremonie ist alt, wie wir darthaten, und in ihrem Konservativismus der deutlichste Beleg für die Wichtigkeit der ihr immanenten Idee.[2]) Wir fassen also unsere Beobachtungen dahin zusammen, daß man in der erreichbar ältesten vedischen Zeit jene heilige Handlung darbrachte, um Sieg, durch diesen wiederum Kriegsbeute, in jüngerer, metaphysische Güter, wie langes Leben, Sündenvergebung und einen Platz in der Himmelswelt zu erlangen. So sagen die Veda, so die erhaltenen Reste der (unheiligen) Traditionslitteratur, so die späte Überlieferung. Damit stimmt die zu unserer Kenntnis gelangte Praxis des Opferbrauches überein, damit harmoniert aber auch in bedeutsamer Weise die Thatsache, daß nach Theorie und Praxis der alten Texte ausnahmslos nur Könige Darbringer dieses Opfers waren. Was hätte diese und nur diese veranlassen können, einen so ungeheuren Aufwand zu treiben, wie ihn der Açvamedha erforderte, als etwa das Bestreben, die gesamte Macht bei festlicher Gelegenheit noch einmal zu versammeln und zu konzentrieren? Ganz undenkbar erscheint es mir deshalb, irgend eine Epoche des indischen Lebens anzunehmen, in der das Roß als Opfertier lediglich auf die kräftige Schnelligkeit hingedeutet habe, welche der König zu erlangen oder in sich zu vermehren wünschte und deren vornehmster Träger eben das Roß ist.[3]) Danach soll der Genuß des Roßfleisches Schnelligkeit bewirken, wie etwa der der Eidechse Gewandheit.[4]) Aber keine einzige

1) ib. 65 f.

2) Über die „Früchte" des Açvamedha spricht auch Hillebrandt, im Festgruß an O. v. Böhtlingk, Stuttgart 1888, S. 40 ff.

3) So Oldenberg, Religion des Veda 474.

4) Inkarnation durch Fleischgenuß! S. meinen Aufsatz „Tod als Jäger", Z. d. V. f. V. Jahrg. 1903.

Stelle der weitschichtigen Texte giebt uns die leiseste Andeutung, daß diese Hypothese die richtige sei, die übrigens dem Geiste des Veda, wie mir scheint, widerspricht, dem die Annahme einer Metamorphose von Menschen durch den Genuß von Fleisch trotz der wenigen entgegenstehenden Thatsachen einer späteren Zeit fernliegt. Namentlich läßt diese Theorie den kolossalen, beim Opfer aufgewendeten Apparat unerklärt, macht die Entwicklung des eigentlichen Açvamedha zum Sarvamedha, des Roßopfers zum Allopfer, unverständlich, und kann sich mit der Thatsache nicht abfinden, daß nach einander Indra, Varuna und Prajâpati zu Opfergottheiten wurden. Auch wird der Açvamedha dadurch von seinem persischen Gefährten unverdienter Weise getrennt.[1])

---

1) Auch die Entwicklung des Opfers in Oldenbergs Sinne wird dann unverständlich, nach dem der Açvamedha sich „auf die Erfüllung aller höchsten Wünsche des Königs richtet" (Oldenberg a. a. O. 473), da der enge Ausgangspunkt das Übergreifen zu anderweitigen Idealen unmöglich macht. Die in Frage kommenden Passus lauten (a. a. O. 306 f.): Eine Aufzählung von Königen, welche mit der „dem Indra heiligen großen Salbung" geweiht sind, sagt von jedem, daß er „über die ganze Erde siegreich herumgezogen ist und das Opferroß geopfert hat" Aitareyabrāhmaṇa 8, 21 ff. Soll danach das Roßopfer als Dankopfer für große Siege aufgefaßt werden? Es mag zu einem solchen geworden sein. Aber die nähere Betrachtung des Rituals erweist, wie ich meine, mit voller Klarheit, daß ursprünglich wenigstens auch hier ein Bittopfer vorlag: es wurde Unwiderstehlichkeit, Sieg, eine mit Glanz und Reichtum gesegnete Regierung vom Roßopfer erhofft"; und ibid. 473: „wir berührten schon oben, daß dieses Opfer (das Roßopfer) seinem eigentlichen Wesen nach nicht ein Dankopfer für gewonnene Erfolge ist, sondern ein allerdings nur nach solchen Erfolgen stattfindendes Bittopfer, welches sich auf die Erfüllung aller höchsten Wünsche des Königs richtet." Mir will es scheinen, als ob diese Ausführungen an wünschenswerter Klarheit etwas vermissen lassen. Es handelt sich um ein Bittopfer, das Sieg im Kampfe erlangen läßt, das aber nur nach Abschluß der gewünschten Erfolge (also doch der Kämpfe!) dargebracht wurde; um ein Opfer, das in der ältesten historischen Zeit zwar ausschließlich ein Dankopfer, „ursprünglich" aber ein Bittopfer war, und das doch wiederum nichts erbittet, weil es seinem „ursprünglichen" Zwecke entsprechend den von ihm Begnadeten durch den bloßen Genuß des Pferdefleisches von selbst in den Besitz des gewünschten Gutes, der „kraftvollen Schnelligkeit" gelangen ließ, also eine Bitte nicht verlangte, in jüngerer Zeit aber den Opferherrn in den Genuß von realen und metaphysischen Gütern zu setzen bestimmt war, die von der Tugend kraftvoller Schnelligkeit nicht ableitbar sind und von den Göttern (Varuṇa, Indra, Prajāpati) in den erhaltenen Gebeten nie und nirgend verlangt werden; — ein Opfer, dessen Teilnahme den priesterlichen und fürstlichen Kreisen offen stand (— es essen alle Beteiligten von dem Opferfleisch —) und dessen Wirkung doch nur einem allein (dem König) zu Gute kommen sollte; eine heilige Handlung, die zwar nicht älter ist als die indoarische Kultur auf indischem Boden selbst, die aber von dieser in keinem Sinne abgeleitet werden kann, da diese die christlich-theologischen Begriffe von Bitt- und Dankopfer so wenig als die Lehre von der magischen Wirkung des Roßfleisches (das überhaupt stets verschmäht worden ist) kennt, auch keine einzige der vorhandenen Ceremonien dieses Opfers aus ihrer Eigenart recht erklärlich erscheinen läßt, während sich diese als Nachklänge aus einer entfernteren Vergangenheit von selbst verstehen

Symbolik des Pferdeopfers.

Dem Zweck des Opfers entsprach seine Vollziehung nach Maßgabe der religiösen Anschauungen jener Zeiten. Das Roß war ausschließlich für den Krieg bestimmt. Seine Schlachtung galt dem pferdegestaltigen Kriegsgotte. Indra ist pferdeberitten oder pferdegestaltig[1]). Ihm kommt als dem Götterkönig das Opfer des irdischen Herrschers, ihm als Inhaber des roßgestaltigen Blitzes die Opferung des gleichgestalteten Tieres zu. Wie der Götterkönig Indra, mit seinem Rosse eine Einheit bildend, die Asuras erschlägt, so erschlägt der irdische Herrscher, sich mystisch mit dem Opferroß und seiner Zauberkraft vereinigend und begabend, die irdischen Gegner. Wie Indras als des Blitzgottes Roß als Donnerkeil herniederstürzt und den Vṛtra erschlägt, so tötet das mit dem Donnerroß durch das Opfer identifizierte irdische, im Opfer fallende Tier den irdischen Vṛtra. Im ersten Falle handelt es sich um die Nachahmung eines socialen oder politischen, im zweiten um die eines natursymbolischen oder (im Sinne der damaligen Zeit gesprochen)

und begreifen lassen. — Der Passus auf S. 356 des genannten Oldenbergschen Werkes stellt zunächst das Verbot des Genusses von Pferdefleisch im indischen Ritual fest und giebt für die Thatsache der gleichwohl erfolgten Verzehrung desselben einen dankenswerten Beleg. Dann heißt es: „So ist, wenn den Göttern eine Speise dargeboten wird, die keine Speise ist, auch hier wieder das Opfer von Denkgewohnheiten des Zauberwesens aus der Bahn gelenkt." Nun, uns will die a. a. O. S. 313 vorgenommene und durchgeführte Scheidung von Opfer und Zauber keineswegs glücklich erscheinen. Im indischen Sinne war jedes Opfer ein Zauber, d. h. bestimmt, durch eine analoge symbolische Handlung mystische Erfolge zu erzielen. Es handelt sich beim Açvamedha im speziellen, wie wir sehen, um die Verehrung der zeitsetzenden Sonne. Die von O. vorgenommene Unterscheidung könnte insofern eine Spur von Berechtigung behalten, als man zwischen einer älteren und jüngeren Schicht von Opfern unterscheiden kann und zu der ersteren die aus vorindischer Zeit übernommenen sakralen Handlungen zählen darf, zu der letzteren diejenigen, die der Brahmanismus erfand. In diesem Falle gehört der in seinen Hauptteilen bereits in der Zeit des Ṛgveda ausgebildet vor uns stehende Açvamedha [das Opferroß wird dort bereits freigelassen, von einer Eskorte bewacht, es finden Kämpfe statt, das Opfer wird an geweihter Stätte vollzogen: Hillebrandt, Festgr. a. Böhtlingk, S. 43; der Açvamedha ist bereits mit dem Somaritual durchsetzt: Oldenberg, a. a. O. 475 Anm. 1] sicherlich in allererster Linie zur ersteren Gruppe, der älteren Schicht, die von Oldenberg S. 357 in Parallele gesetzten Darbringungen eines Esels oder einer Fischotter aber im extremen Maße zu der jüngeren Schicht. Es handelt sich hier nicht um eigentliche Opfer, sondern um brahmanische Schrullen, Spielereien, wie sie häufig aufkommen, wo Priester die Zügel in der Hand haben. Nicht der Genuß des Opfertieres, sondern die Adoration der mit dem Opfer gleichgestalteten Gottheit ist hier die Centralidee des jungen Ritus. Wie solche Einfälle als Analogien zu verständigen Opferbräuchen aufkommen können, lehrt recht deutlich der Purusamedha. S. darüber die Ausführungen von Weber zu diesem.

1) Gubernatis, Tiermythen 256, zitiert Mahābhārata 1, 807 ff. zum Beweise dafür, daß Indra bald als Reiter, bald als Pferd erscheint.

physikalischen Vorgangs. In jedem Falle ist das Opfer eine theatralische oder mimische Veranstaltung; geschaffen, große Vorgänge zu veranschaulichen und nachbildend in ihrer Bedeutsamkeit darzustellen. Sekundär kam der Wunsch hinzu, durch eben diese Nachahmung einen magischen Einfluß auf das nachgeahmte Objekt auszuüben. Wie man durch das Herumführen eines Schimmels um den Opferaltar in der Richtung von Osten nach Westen den Gang der Sonne um die Erde darzustellen versuchte,[1]) so konnte man durch die gleiche Handlung, in der Richtung von Westen nach Osten ausgeführt, ein widernatürliches Resultat zu erreichen streben. Wie man durch Schlachtung eines Pferdes dem Kriegspferde als solchem, der Idee seiner Bedeutung für den Kampf dem Gott, der es reitet und mit ihm identisch ist, huldigt, so wurde etwa der Wunsch, bei bestimmter Gelegenheit zu siegen, durch die Tötung eines den politischen Gegner darstellenden Tieres, eines Hundes, von Seiten des die kriegerische Gewalt des opfernden Königs symbolisierenden Opferrosses ausgedrückt.[2]) Insofern konnte dem Opfer eine Tendenz zu Grunde liegen und sie blieb dem Açvamedha natürlich nicht fern. Dies war aber von der Einwirkung irgend einer anthropomorphen Gottheit seinem Grundbegriff und seiner historischen Entwicklung nach völlig unabhängig. Nicht der Gott schenkte den Sieg und nicht der König erbat ihn, sondern das Opfer schenkte den Sieg und der Priester bewirkte es durch seine Manipulationen. Die Gottheiten waren durch das Opfer außer Kurs gesetzt. Dies drückt der altindische Mythus durch den Preis des welt- und götterbezwingenden Opfers tausendfach aus. Von einem Bitt- und Dankopfer konnte also keine Rede sein, denn es fehlten die Götter, zu denen man beten, und denen man danken konnte. Die beim Opfer gesungenen Hymnen bestätigen diese Auffassung lediglich, denn sie sind viel älter als der Açvamedha in der uns vorliegenden Gestalt, haben mit der Vollziehung des Opfers als solchen wenig zu thun und sollen als Überbleibsel aus einer Zeit, der jedes Opfer ein einfaches Mahl für Götter und Menschen war, schon ihrerseits wieder eine magische, selbständige Wirkung ausüben, die in ihrer Rezitation als einer praktischen Thatsache, nicht etwa in dem Giltigwerden ihres Inhalts begründet lag. Die Thatsache, daß einer Anzahl von Ceremonieen, die der Auffassung des Opfertieres als typischen Stellvertreters politischer und religiöser Faktoren entspringen,

---

1) Vgl. Z. f. Ethnol. Jahrg. 1901. S. 76f.

2) Der Hund ist eine Darstellung des irdischen Vṛtras d. h.: des politischen Gegners des Königs, der ihn erschlagende Hurensohn vollbringt diese Handlung als Stellvertreter des Opferrosses, unter dessen Leib der Hund nachher geworfen wird. Siehe das nächste Kapitel.

mimischer Charakter zukommt, vermag die Opferung des Rosses als solche noch nicht zu erklären. Warum genoß man den Leib desjenigen Tieres, das man zum Träger so hoher Eigentümlichkeiten gemacht hatte? Und warum wurde es getötet? Die Tötung eines Tieres beim Opfer kann einen doppelten Zweck haben. Das Pferd wurde als kostbarstes Besitztum des Menschen statt des Menschen selbst geopfert. Deshalb ist das Pferdeopfer der Stellvertreter des Menschenopfers. Das Pferd wurde den Göttern geschlachtet. Deshalb wird es von den Menschen, die in dem gemeinschaftlichen Genuß des Tieres einen brüderlichen Bund mit der Gottheit abschließen, verspeist. Im Açvamedha liegt die Idee, daß man das edle Wesen als Substitut für den Menschen der Kriegsgottheit weihen und zur Socialisierung eines Stammes benutzen könne, verborgen.

Das Pferdeopfer wird substituiert für das Menschenopfer.

Vor oder nach der Kriegsgefahr eine Anzahl von Menschen zu töten, um den Rest zu erretten, lag dem Fatalismus des Altertums sehr nahe. Bei Wassersgefahr oder Seuchen wiederholte sich das Gleiche. Das Menschenopfer aber hatte zugleich den Zweck, das einzelne Individuum durch die gemeinschaftliche Tötung und den gemeinschaftlichen Genuß als Mitglied des sozialen Ganzen darzuthun. Der Einzelne gab sich im eigentlichsten Sinne dem Ganzen und identifizierte sich so mit ihm. Das Menschenopfer ist mithin der hervorragendste Ausdruck der Staatsidee und setzt also sowohl die Wertschätzung der menschlichen Gemeinschaft wie die des Einzelnen voraus; die letztere freilich nur in ganz beschränktem Sinne, da es im Grundzug des Opfers liegt, das Individuum in ganz bestimmter Höhe zu bewerten, es der Gottheit für ein gleichwertiges Objekt gewissermaßen zu verkaufen. Das Roßopfer vertritt das Menschenopfer in beiden genannten Richtungen: es sozialisiert wie dieses und ist wie dieses ein Kaufgeschäft. Auf indischem Boden überwiegt die erstere Idee freilich ungeheuer. Ob die letztere überhaupt wirksam geworden ist: ob man jemals das Roß tötete, um den von der Kriegsgefahr bedrohten König zu erretten, möchte ich dahingestellt sein lassen.

Tieropfer als Menschenopfer.

Vielfach opferte man Tiere statt der Menschen. Wenn Asklepiades behauptet, daß jedes Tieropfer ursprünglich als Ersatz für ein Menschenopfer galt, so findet dies in bedeutsamer Weise eine Bestätigung durch den Bericht des Elohisten über die Entstehung des Bundesopfers (Genesis 22) wo an Stelle des Isaak ein Widder angenommen wird.[1] Das Kamelopfer gilt als Ersatz für das Menschenopfer. Die beliebtesten Opfer bei den Sarazenen waren junge und schöne Gefangene. Wenn sie aber

1) Smith, Religion der Semiten, Übersetzung, S. 236.

solche nicht hatten, begnügten sie sich mit einem weißen (!) und fehllosen Kamel.[1]) Im alten Griechenland soll einmal ein Pferd statt der Jungfrau geopfert worden sein: vor der Schlacht bei Leuktra wird von Pelopidas ein Menschenopfer verlangt, und nur das zufällige Erscheinen eines Füllens und die Geistesgegenwart eines menschlichen Sehers ersparen dem Feldherrn die traurige Pflicht.[2]) Das geopferte Tier war als blonde Stute ein geeignetes Substitut des Mädchens. Unendlich häufig werden überall Menschen, später Pferde, den Strömen geopfert, die ja bis zum heutigen Tage noch „manches Opfer verlangen". Roßhäupter auf den Gebäuden und Stallungen weisen häufig auf Menschenopfer hin, die nachweislich unendlich oft zur Festigung von Wohnungen dargebracht wurden. Menschenköpfe wurden in Häuser eingemauert, wie anderswo Pferdeköpfe. Vielleicht ist das Substitut eines Rosses für einen Menschen als Bauopfer das häufigste unter den tierischen Ersatzopfern.[3]) Man sieht, daß jede Menschengemeinschaft dasjenige Wesen opferte, dessen Besitz dem Werte eines Stammesangehörigen annähernd gleichkam: der nomadisierende, jüdische Erzvater schlachtete den Widder, der Sarazene das kostbare weiße Kamel, der in den Krieg ziehende Grieche oder Inder das Kampfroß.[4]) Daß auch dem indischen Arier der junge Hengst ein Stellvertreter für den Menschen war, lehrt schlagend folgende Vedastelle: „Einstmals hatten die Götter den Menschen als Opfertier geschlachtet, deshalb ging aus dem Geschlachteten die Fähigkeit, geopfert zu werden,[5]) heraus. Diese Fähigkeit ging in das Pferd hinein, deshalb wurde das Pferd opferfähig. Da mieden die Götter den Menschen und so wurde der Mensch zum Affen."[6]) Eine andere Sage erzählt, daß die Opferfähigkeit von dem Menschen nach der Reihe zum Pferde, von da zum Rinde von diesem zu Schaf und Ziege gegangen sei (ibid.). Dadurch dokumentiert sich das Roß von neuem als vornehmstes Substitut des Menschen.

Nur Haustiere werden substituiert für den Opfermenschen. Allgemeines;

Wo man in Indien Rosse opferte, that man es sicherlich von jeher in der Absicht, sich zu gemeinschaftlichem, fröhlichen Mahle zu vereinigen und auch den Göttern, deren Sitzplätze auf der Opferstreu man freiließ, einen Anteil an der Speise zukommen zu lassen. Unter den so bewirteten höheren Mächten

1) ibid. 277.
2) Plut. Pelop. 22.
3) So urteilt Liebrecht, Volkskunde 294 f.
4) Mir scheint, als ob die Tötung von Jungfrauen oder Kindern bereits ein Substitutionsopfer für einen Mann ist.
5) das medhas, die notwendige Opferreinheit, die an gewisse Bedingungen geknüpft ist, ging heraus.
6) Aitareyabrāhmaṇa 2, 8.

haben wir nicht die phantastischen Ausgeburten der Veda-Gelehrsamkeit, sondern wahrscheinlich Lokalgottheiten anthropomorphen Charakters zu verstehen, um deren Liebe sich wohl einmal zwei zu gleicher Zeit opfernde Stämme streiten konnten. Diesen Göttern kam natürlich nur das zu, was auch der Mensch verzehren konnte oder durfte, und das waren im alten Indien ausschließlich die Haustiere. Diese waren ja auch der einzige Besitz (die übrigen Wesen waren herrenlos) und standen deshalb allein in kommensurablem Wertverhältnis zum Menschen, konnten allein Tier, dessen Substitut sein. Wenn wirklich im Opfer dasjenige also dessen Fleisch ein Stamm genoß, dadurch als die specifische Nahrung des Stammes anerkannt werden sollte, so liegt es ja auf der Hand, daß sich ein Nomadenvolk nicht der Fische, ein ansässiges nicht des Wildprets bedient haben wird. Selbst eine spätere Zeit, deren Pietätsrücksichten oder sociale Bedingungen oder auch religiöse Gebote das Vergießen von Blut und namentlich dem Blut des wertvollsten oder der wertvollsten Opfertiere ohnehin verboten, hielt an dem Opfer eines bestimmten Tieres als dem mächtigsten Bindemittel der einzelnen Glieder einer Gemeinschaft unter einander unbedingt fest. Wenn dann schließlich die Priesterschaft der alten Kultsitte sich bemächtigte und ihr eine auf praktische Ziele gerichtete Tendenz gab, so wurde die Tötung des betreffenden Tieres für den Gottesdienst monopolisiert und gerechtfertigt. So verstehen wir es, daß der Inder, der Blut nicht vergießen und Roßfleisch nicht essen sollte, dennoch Pferde beim Opfer tötete und ihr Fleisch genoß. Um die alte Sitte mit dem neuen Gesetz in Einklang zu bringen, erfand man Mittel, die Einwilligung des Tieres zu seiner Schlachtung zu erlangen,[1]) das Vergießen von Blut durch Er-

1) Dazu dienen die āprī-Spenden, die nach einem Mythus das anfänglich unwillige Tier dazu bewegten, in die Schlachtung einzuwilligen, dazu die um Verzeihung an das Opfertier gerichtete Bitte (vor der Schlachtung des Opferrosses soll man an dasselbe folgende Worte richten: „Pferd! Du bist das Edelste aller Tiere! Du bist gekommen zu meinem Glücke und um mir Tüchtigkeit zu verschaffen [vertu]. Ich kann dich nicht opfern, ohne daß ich dadurch sündige, weil es eine sehr große Sünde ist, dir das Leben zu nehmen. Verzeihe es mir, du trägst durch deinen Tod zu meinem Glücke bei. Du bist von einer Sanftmut sondergleichen. Die Menschen werden ihr Heil in deinem Tode finden" (Dubois a. a. O. 73), dazu des getöteten Opfertieres metaphysische Rekonstruktion in der Himmelswelt und die um dasselbe angestimmte Totenklage. Namentlich dieser letztere Zug ist sehr charakteristisch und universell. So fand z. B. beim Opfer eines Stieres eine öffentliche Totenklage wie beim Tode eines Stammesgenossen statt: Herodot, 2, 39 f.; in gleicher Weise beklagten die Verehrer bei dem dem Widdergott Amon in Theben alljährlich dargebrachten Opfer den Tod des Opfertieres. Nach der Tötung des Bären beim Bärenopfer der Ainos wird dem Bären sein eigenes Herz wieder vorgelegt und ihm versichert, daß er noch am Leben sei (Siebold, Ainos 26; Scheube, Mitteilungen der deutschen Gesellschaft Süd- und

stickung des Opfertiers zu vermeiden und seine Tötung als Beginn eines Lebens im Jenseits hinzustellen. (S. Anm.)

— bei den Semiten,

Den semitischen Stämmen war das Roß in der ältesten Zeit unbekannt. Deshalb spielte es auch in späterer Zeit keine Rolle beim Opfer. Ein grundlegender Unterschied zwischen dem Opfer der semitischen und indogermanischen Völker war ferner der, daß die ersteren in ältester Zeit, zum mindesten nachweislich die Araber, keine Feueropfer haben. Der Altar war bei ihnen kein

---

Südostasiens 22, S. 44 f.; vergl. auch Bastian, Der Mensch in der Geschichte B. 3 S. 24 ff.). Der Tötung des Bären folgt Wehklagen und Weinen, was besonders der Pflegemutter des getöteten Tieres, die dasselbe an ihrer Brust aufgesäugt hat, sehr zu Herzen zu gehen scheint. Nach Marshall, Travels among the Todas, 1873, S. 176 schlachten die Todas bei einem Begräbnis ein oder zwei Büffel. „Wenn ein solches Tier geschlachtet ist, sammeln sich Männer, Weiber und Kinder rings um dessen Kopf und streicheln und küssen sein Gesicht, sodann sitzen sie paarweise, um ihrem Wehklagen freien Lauf zu lassen.“ — Nur in diesem Zusammenhange läßt sich die Forderung verstehen, daß das Opfertier in seinen Tod einwilligen mußte. „Schlachten“ beim Opfer heißt im Veda technisch sam-jñap, d. h. „darin einstimmen lassen,“ „daran glauben lassen“. cf Roth, Yaska, Vorrede S. 39. Nach der Opfersitte der Thauloniden in Athen am Feste der Diipolien mußten die Priester nach der Tötung des Opferstieres weglaufen, denn, indem sie dem Schlachttier den Kopf zerschmetterten, handelten sie gegen Triptolemos altes Gesetz, dessen zweite Satzung lautet: du sollst die Tiere nicht verletzen. Waren sie nun in verstellter Flucht hinweg, so wurde die Haut des geschlagenen Stieres ausgestopft, aufgerichtet und an einen Pflug gespannt; indem also das Tier wieder auf seine Knochen gestellt war, schien es selbst wieder hergestellt zu sein: Rochholz 220. Das erinnert auffällig an des indischen Opfertieres methaphysische Rekonstruktion in der Himmelswelt: Archiv für Religionswissenschaft, Jahrg. 1902 S. 32. — Bei semitischen Völkern, aber auch bei den Griechen wurde der zu opfernde Mensch regelmäßig um seine Genehmigung befragt (Lassaulx, Sühneopfer der Griechen und Römer S. 244), sein Wehgeschrei durch Lärm und Flötenspiel übertönt (Liebrecht, Volkskunde, 291 f.); weshalb auch wahrscheinlich die Köpfe, welche, aus Stein gebildet, als Opfergegenstände unter Brücken u. s. w. Menschenköpfe vertreten haben, einen lächelnden Ausdruck hatten; oder, wie bei den Saracenen (Smith, Religion der Semiten, Übers. 278) vor dem Tode beim gemeinschaftlichen Mahl das Opfer durch Trank und Speise ergötzt. — Jede Tötung galt als Frevel. Der Ostjäke bittet den Bären, den er getötet, um Verzeihung, etwa einen Russen beschuldigend: Z. f. Ethnol. I, 46; ähnlich der nordamerikanische Indianer: Bastian, der Mensch in der Geschichte 3, 6 Anm.; und ein Stamm auf Kambodscha: Tylor 1, 46. Besonders interessant ist nun aber der Tanz, den nach den Vorschriften des vedischen Rituals die Obergemahlinnen des Königs an des Opferpferdes frischer Leiche veranstalten sollen. Nach Apastambaçrautasûtra 20, 17, 13 ff. knoten die Frauen die rechtsseitigen Haarflechten auf, lassen die linksseitigen herabhängen, schlagen ihre rechten Schenkel, schwenken die Zipfel ihrer Gewänder, und umkreisen dreimal nach rechts hin das Pferd mit den Versen: „avanti“ u. s. w. Dann knoten sie die linken Haarflechten auf, lassen die Rechten herabhängen, schlagen die linken Schenkel und umkreisen, ohne (ihre Gewänder) zu schütteln, (das Pferd) dreimal in entgegengesetzter Richtung, zum Schluß umkreisen sie es nach der rechten Seite hin wie oben.“ Diese Ceremonie wird nun von zwei Texten, deren einer zum mindesten sehr alt ist (Taittirîyabrâhmaṇa 3, 9, 6, 1 ff.) als Abbittehandlung gefaßt (vergl.

Herd, es brannte kein Feuer darauf.[1]) Der Nomade muß des stabilen Herdes entbehren, der ansässige Inder vereinigt beim Opfermale um „des Lichts gesellige Flamme" die Mitglieder des Stammes. Dem Semiten war der Genuß von wilden Tieren schon durch den Glauben unmöglich gemacht, daß diese von Dschinnen, d. h. bösen Geistern, belebt sein. In viele derselben verwandelt sich nach arabischer Vorstellung die Ghul, ein Wüstengespenst. Vielleicht glaubte man auch die Seelen von Verstorbenen in solchen Wesen lebendig geblieben.[2]) Das auf freiem,

---

Çatapathabrāhmaṇa 13, 2, 8, 4) indem er sagt: „Sie (die Frauen) weisen dadurch die Schuld von sich ab, sie befreien sich von der Schuld, sie bitten um Vergebung." Das gebrauchte Verbum ni-hnu bezeichnet technisch die Abbittehandlung (s. Petersb. Wörterbuch unter hnu + ni). Eine ganz ähnliche Ceremonie findet sich beim traiyambakahoma (s. Hillebrandt, Rituallitteratur 118 f.) und beim Ahnenopfer (ibid. 92), wo die Vorschrift lautet: „mit aufgelöstem Haar vollziehen die Frauen, indem sie den rechten Schenkel schlagen, den dreimaligen Umgang." Dieser Ritus ist den übrigen Leichentänzen zu vergleichen, die die Seele des Verstorbenen aufheitern sollen und sich bei der Erlegung von Tieren in ganz ähnlicher Form bei anderen Völkern finden: Bastian, Der Mensch in der Geschichte, 3, 26. Auch bei der Tötung der Opfertiere bei großen feierlichen Opfern der klassischen Völker finden Reigentänze statt: Lassaulx, a. a. O. 273. Eben diese Ceremonien aber liefern den Beweis dafür, daß es sich ursprünglich um die Beklagung eines geopferten Menschen, an dessen Stelle ein Pferd getreten ist, um ein Antipsychon handelte, wie nach ägyptischem Brauch den rein und makellos befundenen Opferstieren ein Siegel aufgedrückt wurde, das einen knieenden Menschen vorstellte, dem die Hand auf den Rücken gebunden und ein Schwert an die Kehle gesetzt war: Lassaulx, a. a. O. 255 f., vergl. auch Bastian, a. a. O. 3, 100 ff. und namentlich Lubbock, Die Entstehung der Civilisation, Übers. Jena 1875, S. 232. Tänze um menschliche Leichen als Mittel, deren Geister zu erheitern und zu versöhnen sind außerordentlich weit verbreitet: Grimm, Verbrennen der Leichen, 58; ders. Myth. [4], 2, 707; in Indien, (wo bei den Khands eine [offenbar den Toten darstellende] Fahne neben dem Holzstoß bis zum zehnten Tage umtanzt wird): Zeitschr. f. Ethnologie VI, 367 f. und sonst. Das dreimalige Umkreisen ist eine Form der Verehrung: Petersb. Wörterbuch unter pradakṣiṇaṃkar. vergl. Jähns, a. a. O. I, 448 f. Z. d. V. f. V. Jahrg. 1902, S. 14 Anm. 4, ursprünglich der Aneignung: die neue Magd wird dreimal um das Haus oder den Herd, das Pferd um einen geheiligten Baum, die Kuh um den Stall gejagt, um sie diesen Stätten treu zu machen. Die junge Frau umwandelt dreimal den Kesselhaken des neuen Heims (Kuhn, Märkische Sagen, 361), der Gläubige das Heiligtum (der heilige Stein selbst wird Davâr, d. h. Gegenstand des Umkreisens, genannt: Wellhausen, Skizzen III, 105 ff.). Der Sarg wird dreimal um die Kirche getragen: Z. d. V. f. V., B. 9, S. 54 (Sitte in den Marschen der Unterwesel).

1) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, S. 116, cf. ders. Skizzen und Vorarbeiten III, 111: „Bei den alten Arabern waren Feueropfer selten, bei den Indern sind sie allein vertreten." Die letztere These ist nicht ganz korrekt. Man darf nur sagen: bei den Indern waren die Tieropfer sämtlich Feueropfer. Die kleinen Spenden wurden nicht ins Feuer geworfen.

2) Eine auffällige Idiosynkrasie haben die semitischen und islamitischen Stämme gegen den Hasen, der als Reittier der Ghûl oder als Dschinn gedacht und nie genossen wird. Daß hier animistische Vorstellungen zu Grunde liegen, ist angesichts der Eigentümlichkeit dieses Tieres, lautlos und versteckt,

herrenlosen Boden herumirrende Tier namentlich auf blutigem Wege zu erlegen, galt den ansässig gewordenen Stämmen ohnehin als großer Frevel.[1]) Aber auch das Fleisch von Haustieren wurde nur bei besonderen festlichen Anlässen oder in Zeiten der Hungersnot genossen.[2]) Teils mag dazu die Armut und nichtrationelle Viehwirtschaft gezwungen haben, die den armen Nomaden nötigte, mit der Milch u. s. w. der Haustiere vorlieb zu nehmen. Dann kamen aber auch Pietätsrücksichten hinzu: das dem betreffenden Stamme sein eigentliches Gepräge gebende Tier wird geschont. Zugleich Mitleid (?) und Zuneigung halten das Schlachtmesser von den teuren Vierfüßlern fern. Wie deshalb der Araber das Fleisch des Kameels verschmähte, so ist bei den Kulturvölkern Europas und zum Teil auch Asiens das Fleisch des edelsten Haustieres, des Pferdes, eine fast verfehmte Speise, die nur von den ärmeren Volksklassen genossen wird. Die Ansicht, daß man damit einen heidnischen Opferbrauch treffen wollte, ist nur bedingungsweise wahr. Vielmehr handelt es sich um die Übertragung einer im Süden bereits längst durchgedrungenen Sitte nach Norden.[3]) Das Verbot des Blutvergießens und die abergläubische Scheu vor Blut ließen die Tötung oder wenigstens die Schlachtung der Haustiere zu außerrituellen Zwecken vielen semitischen und indogermanischen Völkern als unthunlich erscheinen. Jedes Schlachten war ein Opfer bei den Semiten[4]) und ähnlich bei den Griechen, Indern und anderen Völkern.[5]) Zu den traditionellen Opfertieren gehörte überall zunächst der Mensch.[6]) Bei den heidnischen Arabern sind Opfertiere: Kameel, Schaf und Rind.[7]) Die Gazelle ist nicht vollgiltig.[8]) Das Kameel vertritt in Kultur und Religionsgebrauch dem Semiten die Stelle des Pferdes. Der vedische Inder kannte nur fünf Opfertiere: den Menschen, das Roß, das Rind, das

---

mit außerordentlicher Geschwindigkeit häufig im Dunkeln dahinzuhuschen (vergl. die indogermanische Seelenschlange, -Maus u. s. w.), sehr wahrscheinlich. Berger, Pflanzensagen 125, erzählt ein Märchen von einem Hasen, der eine Hexe war. Vergl. auch die Inquisitionsprozesse.

1) Semitische Völker aßen kein Wild: Smith, Religion der Semiten, S. 169.

2) Smith, a. a. O. 168.

3) Dr. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur Leipzig und Wien 1900, S. 261.

4) Smith, a. a. O. 197.

5) ib. 407.

6) Al Muharriq, „der Verbrenner", wurde nach Wellhausen, Reste arab. Heid. 57 ein heidnischer Gott wahrscheinlich deshalb genannt, weil man ihm Menschenopfer darbrachte. Im Veda gilt der purusamedha, das Menschenopfer, als wichtigste, nur noch symbolisch vollzogene Kulthandlung.

7) Wellhausen, a. a. O. 115.

8) Ders. Skizzen und Vorarbeiten 3, 112.

Schaf und die Ziege.[1]) Auch die Chinesen opfern nur die Haustiere: Pferde, Ochsen, Schafe, Geflügel, Schweine und Hühner.[2]) Nach deutscher Sitte eigneten sich, wie Grimm trefflich erkannt hat, zum Opfer nur solche Tiere, deren Fleisch von den Menschen gegessen werden konnte. Nur Haustiere waren deshalb opferbar.[3]) Auch in Griechenland wurde niemals Wild und sehr selten Fische geopfert[4]) Unter den Opfertieren finden wir bei Homer nur Haustiere und auch von diesen nur solche erwähnt, deren Fleisch von den Menschen genossen ward.[5]) Selbst in späterer Zeit opferte man nur das, was man selbst zu essen pflegte,[6]) im wesentlichen nur Schaf, Schwein, Rind und Ziege,[7]) bisweilen auch Pferde, Gänse, Hühner und Tauben.[8]) Das Opfer des ersteren war alt übernommen und im Verschwinden begriffen, das der letzteren eine wohl größtenteils aus Kleinasien überkommene jüngere Sitte. Vom Opfer ausgeschlossen war durch uralt-geheiligten Gebrauch bei Griechen und Römern nach vielen Zeugnissen der Pflugstier,[9]) in Indien die Kuh, sanskrit: aghnyā „die Unantastbare“, deren Tötung neben dem Brahmanenmord als Todsünde galt.[10]) Dem Ackerbauer war das Rind dasjenige, was dem berittenen Nomaden das Roß, resp. das Kameel sein mußte: die gemeinsame Nährmutter eines ganzen Volkes, die in den antiken Genealogieen so oft als leibliche Mutter auftretende und in socialer Hinsicht ihr gleich bewertete Amme des Menschen. Alte Gottheiten treten in Griechenland und Indien in Kuhgestalt auf, mächtige Urwesen erscheinen als Stuten und säugen Männer, Hengste erscheinen in halb vergessenen

— bei den Chinesen,

— bei den Germanen,

— bei den Griechen.

Totem-Tiere sind nicht opferbar.

1) Sehr häufig hervorgehoben, z. B.: Aitareyabrāhmana 2,8 = Çatapathabrāhmana 1, 2, 3, 6 u. a.

2) Navarra, China und die Chinesen S. 481, vergl. auch Jähns, Roß und Reiter I, 435 Anm.

3) Grimm, Mythologie [4], 1,37, cf. ib. 2,555; Wuttke, Aberglaube 270.

4) Stengel, Sakralaltertümer in J. v. Müller, Handb. der klassisch. Altertumswissenschaft 84 f.

5) Schömann [4], 2,231 f.

6) Stengel, a. a. O. 105.

7) ib. 83. Lassaulx, Sühnopfer der Griechen und Römer Anm. 223 bemerkt, daß Ovid, Met. 15, 111 das Schweineopfer für das Älteste hielt, daß aber das Schwein für Juden und Ägypter ein Gegenstand des Abscheus war. — Dies gilt auch für das alte Indien. „Der Genuß des Dorfhuhns und Dorfschweins ist verboten“: Mahābhāṣya Einleitung f. 10b = 7, 3, 14 f.; 112b = Manu 5,19 = Yajñavalkya 1, 176 bei Weber, Studien 13,458.

8) Lassaulx, Sühnopfer 266 f.

9) ibid. 269 und Anm 242, s. auch Nachträge.

10) Das erst sehr spät aufkommende Kuhopfer beweist nur den Verfall des Opfers als eines solchen und das verloren gegangene Verständnis für die ganze Opferidee.

Sozialisierende Wirkung des Pferdeopfers.

kosmogonischen Sagen. Wie das weibliche Kameel in Arabien den Wüstenbewohner, die Stute in Centralasien das Kind der Steppe tränkte, wie das wohl nur selten genossene Fleisch des einjährigen Hengstfüllens einem ganzen Stamme der köstlichste Leckerbissen war,[1]) so gab man im Opfer die gegorene Milch der Stute, das zarte Fleisch des Hengstfüllens sämtlichen Männern einer Gemeinschaft zum Genuß dahin, das Bewußtsein der Unentbehrlichkeit des Tieres durch die heilige Handlung symbolisch fixierend und neu belebend. Der Grundbegriff der Wichtigkeit des Roßopfers war dem ansässigen Inder bereits in der Zeit des ältesten Veda abhanden gekommen. So mächtig aber war der alte Brauch, daß der konsolidierte Brahmanismus zwar in Theorie und Praxis die Kuh über das Pferd stellen, das Nomadenleben als durch die Viehzucht verdrängt lehren konnte, daß er es aber nicht wagte, das an die unstäte Vergangenheit mahnende Opfer abzuschaffen, obwohl ihm dies als Zeuge einer von der Priesterherrschaft ungebeugten königlichen Macht ein Stein im Wege sein mußte. So begnügte er sich denn, es als spezielle Form eines von ihm gebilligten Somaopfers aufzufassen und mit dem ungehörigen und verschleiernden Apparat seiner Opfermysterien auszustatten. Doch die alten Spuren einer fernen Vergangenheit wurden nicht verwischt. Der König, nicht der Priester, vollzog das Opfer;[2]) des Königs Frauen führten ihre mimischen Tänze auf. Das Volk spielte seine passive Rolle. Barden sangen Lieder, die eine glückliche Vorzeit priesen; ihre Weisen waren nach Inhalt, Versmaß und Vortrag dem Brahmanismus unbekannt. Alte Rätsel wurden aufgegeben, und grauenhafte Zoten in Wort und That dienten der Ergötzung der versammelten Menge. Hätte der Brahmanismus die mit dem Açvamedha verbundenen kolossalen Menschenansammlungen nicht als Agitationsmittel für seine Zwecke auszunutzen verstanden, er wäre weit davon entfernt gewesen, diesem Opfer die Machtstellung einzuräumen, die es Jahrtausende lang behielt.

---

1) Die Schlachtung des Hengstes beim Roßopfer hat wohl eine nahe liegende kulturhistorische Grundlage: durch Tötung tragender oder überhaupt fruchtbarer Stuten hätte man den Bestand an Pferden kolossal vermindert. Die Stute wurde nicht getötet, sondern wahrscheinlich ihre gegorene Milch als Kumys beim Opfer als geheiligter Trank verwendet, ganz entsprechend der von uns entwickelten Theorie. Keinem verständigen Jäger wird es einfallen, Ricken abzuschießen, und keinem vernünftigen Landmann, Milchkühe zu töten, wenn dazu nicht besondere Veranlassungen vorliegen. Auch konnte nur das männliche Tier ein Substitut für den im Opfer fallenden Krieger sein.

2) Oldenberg, Religion des Veda S. 371 sagt gut: „das Roßopfer war und blieb ein Opfer des Königs", nennt es ib. S. 473 „den höchsten sakrifikalen Ausdruck königlicher Macht und königlichen Glanzes" und verweist auf Hillebrandt, Festgruß an Böthlingk, S. 40 ff.

Indisches Pferdeopfer als Rudiment aus der Nomadenperiode.

Nur durch ein ganz anderes kulturgeschichtliches Milieu als uns die vedischen Texte zeigen, wird der Açvamedha verständlich. Die Vorliebe der vedischen Inder für das Pferd und ihre Leidenschaft für das Wagenrennen erklärt sich nicht aus indischen Verhältnissen.[1] In Indien gedeiht das Pferd nicht, wie schon Herodot ausdrücklich hervorhebt.[2] Später bezog man Pferde sogar aus dem Lande der Bālhika. Gewiß haben wir hier wieder in der vedischen Kultur eine Reliquie aus früherer Zeit. Jene Sitte entstammt der Periode, während welcher die Arier noch am Nordabhang des Paropamisus seßhaft waren. Hier in den an die Wüste grenzenden Landstrichen ist das Terrain, wie nicht leicht anderswo, zur Zucht und Dressur des Pferdes geeignet. Hier finden sich die fetten Weiden, derer es bedarf, und die freien, offnen Ebenen, welche ihm als Tummelplatz dienen. In diesen Gegenden wurde auch die Pferdezucht zu allen Zeiten in hervorragender Weise gepflegt.[3] Stämme wie die Turkmenen und Kirgisen sind mit ihren so außerordentlich stabil gebliebenen Kulturverhältnissen für eine Rekonstruktion der indoarischen Periode vielleicht am wertvollsten. Die größte Sorgfalt verwendet der Turkmene auf sein Pferd, welches er höher schätzt als Frau und Kinder, und auf dessen Wohlergehen er mehr bedacht ist, als auf sein eigenes. Oft sieht man einen Turkmenen in Lumpen dahergehen, während sein Pferd mit kostbaren Decken und mit silberbeschlagenem Geschirr und Sattel geschmückt ist. Die Turkmenenpferde wachsen in der Jurte mit den Kindern zusammen auf. . . .[4] Auch der Kirgise bringt den größten Teil seines Lebens im Sattel zu. Wenn er nicht unthätig in seiner Jurte liegt, so ist er unfehlbar zu Pferde. Eine Ermüdung beim Reiten scheinen die Kirgisen gar nicht zu kennen. Auf den Jahrmärkten ist das ganze Publikum, sowohl Käufer wie Verkäufer, beritten. Alle Händel werden zu Pferde abgeschlossen. Zu Pferde trinken sie Thee und Kumys, und zu Pferde halten sie ihre Versammlungen ab.[5] Schon als Kinder wachsen sie mit dem Füllen auf und leben bis zu ihrem Tode mit dem Pferde. Das Pferd ist das Ideal der Schönheit, die Perle des Viehs. Er liebt sein Pferd mehr als seine Geliebte und schöne Pferde verleiten den ehrlichsten, angesehensten Mann zum Diebstahl. Die Achtung vor dem Pferde drückt er schon durch den Namen aus; er nennt es kurzweg māl, d. h. Vieh

1) S. a. Roth, Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft 35, 686; diese Arbeit S. 22 Anm. 4.
2) Herodot 3, 106.
3) Geiger, Ostiranische Kultur, 354 f.
4) F. v. Schwartz, Turkestan 131 f.
5) ibid. 111.

(eigentlich Gut überhaupt), denn es ist für ihn die Krone alles Viehs. Bei Hochzeitsgesängen wird die junge Frau mit dem Pferde verglichen. Wie die arabische Gattin ihrem Manne mit der Anrede schmeichelt: „O du mein Kamel," so redet der Sänger die junge Frau an: „O du der dunklen Stute Füllen.[1])"

Pferdeopfer als gemeinschaftliches Opfermahl:

Wie etwa in unseren Tagen eine vergnügte Gesellschaft von Männern nach dem Rheine fährt, um dort beim gemeinschaftlich getrunkenen Glase Wein die Gaben des Vaterlandes zu preisen, so versammelte sich in alter Zeit das Kriegsvolk eines Stammes, um beim gemeinsam genossenen Mahle das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, des Lebens unter den gleichen Kulturbedingungen, zu erneuern. Nichts lag deshalb ferner als etwa ein trauerndes Hingeben des Opfertieres an die Gottheit, der gegenüber der Mensch nichts ist;[2]) die Stimmung war vielmehr die einer lauten Freude, wie das durch Massensuggestion gehobene Kraftbewußtsein sie stets hervorruft. In der homerischen Zeit sind alle größeren Opfer heitere Mahlzeiten und die Götter denkt man sich an dem Genuß teilnehmend. . . . Zu den Aethiopen begeben sie sich und erfreuen sich tagelang mit ihnen gemeinsam an Schmaus und Wein und auch bei anderen begnadeten Sterblichen nehmen sie unter Umständen am Opfermahle teil,[3]) ganz wie die indische Tradition von einzelnen Götterschmausen wie der großen „Sitzung" des Mārutta Avikshita zu erzählen weiß, bei welcher die Götter sogar Priesterstelle vertraten.[4]) Ohne Zweifel war für den Griechen die Veranlassung zu Opfern von Hunderten und mehreren Hunderten von Opfertieren der Wunsch und das Bedürfnis geworden, die Volksmenge festlich zu bewirten.[5]) An dem gemeinsamen Mahle mitzuessen, war in Indien und Griechenland ausdrücklich befohlen.[6]) — Auch für den Germanen war das Opfer nicht etwa ein mit Gaben dargebrachtes Gebet,[7]) sondern ein mit Gebeten verbundenes Festessen. Das deutsche Opfer beruhte auf dem Gedanken, daß den Göttern menschliche Speise angenehm sei. Man läßt den Gott beim Opfer mitessen und die Speise behagt ihm auch.[8]) Das blutige Tieropfer ist gesellschaftlicher, allgemeiner; die Gesamtheit des Volkes oder die Gemeinde pflegt es darzubringen.[9])

— bei den Indogermanen,

1) S. Zeitschr. f. Ethnologie III, 301 bezw. 306.
2) So fassen die Grundidee des Opfers gänzlich verkehrt Wuttke a. a. O. und viele andere.
3) Stengel, Sakralaltertümer 67.
4) S. im folgenden Seite 122 f.
5) Stengel, a. a. O. 82.
6) Herodot 2, 40; Manu 5, 23; 35.
7) So aber Grimm, Myth. 4 1, 25.
8) ib. 34.
9) ib. 47.

Vom Charakter einer solchen Veranstaltung mag die Beschreibung eines Pfingstrittes aus dem 16. Jahrhundert ein Bild geben. „Die junckfrawen gehn schön geschmuckt in einer Prozession auch mit, singen vnd lassen jnen wol sein, vnd geschicht vil hoffart, mutwill vnd büberey von rennen, schwetzen, singen, sehen vnd gesehen wöllen sein.“[1]) Erst die christliche Askese trübte die Heiterkeit solcher Feste. Den christlichen Eiferern schien aller Tanz sündhaft und heidnisch, und sicher stammte er oft aus Gebräuchen des Heidentums her. Daher die alten Tänze auf Fastnachten beim Opferfest, Maifeier und auf Sonnwenden, bei der Ernte und zu Weihnachten.[2])

— bei den Semiten.

Auch die semitischen Stämme sahen im Opfer zunächst ein dem Gotte, später von dem Gotte[3]) dargebrachtes Mahl, das Jahve verlangte;[4]) Gott erschien bei demselben räumlich und persönlich und aß von der Speise[5]) oder roch wenigstens von ihr, und sie duftete ihm lieblich.[6]) Nach antiken Ideeen sind die, welche mit einander essen und trinken, schon durch diese Handlung durch ein Band der Freundschaft und gegenseitigen Verpflichtung mit einander verbunden, wie zahllose Gebräuche lehren.[7]) Dem semitischen Opfermahle liegt die Idee der Verbrüderung zu Grunde. Wer zusammen ißt und trinkt, tritt in eine natürliche Gemeinschaft mit einander.[8]) Das gilt von den Menschen und gilt auch von der Gottheit. Durch das Mahl bei Jahve wird nach der Vorstellung der Hebräer ein Bund zwischen ihm und seinem Volke gestiftet.[9]) Deshalb herrschte beim Opfer der Semiten allgemeine Fröhlichkeit. Die Menschen aßen, tranken und waren mit einander fröhlich vor ihrem Gott.[10])

Kameelopfer als Analogie zum Pferdeopfer.

Analoge Völkerideeen erzeugen analoge Kulturgebilde. Wie dem Arier das Roß, so war dem Semiten das Kameel das wichtigste Tier. Die heidnischen Araber ließen ein weißfarbenes Kameel ohne Fehl niederknieen und liefen, während es lag, dreimal um die Wette um dasselbe herum. Zugleich erhoben sie einen Gesang an den Morgenstern. Leiter des Umlaufes und des Gesanges ist einer von den Fürsten oder

1) Die prächtige Stelle entnehme ich aus Mannhardt, Baumkult I, 400 f.
2) Grimm a. a. O. 2, 883.
3) Frey, Tod und Seelenglaube im alten Israel 118.
4) Exod. 23, 15 ist die Bestimmung formuliert, daß niemand mit leeren Händen vor Jahve erscheinen soll.
5) Opfer als Speise der Götter: s. Smith, Religion der Semiten, Übers. S. 170.
6) Geruch als verfeinerte Form der Speiseaufnahme, s. Globus, Jahrg. 1900, B. 78, S. 291, Anm. 14.
7) Smith a. a. O. 203.
8) Daher die Heiligkeit der Tischgemeinschaft; s. Smith a. a. O. 203.
9) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 124.
10) ib. 196; s. auch Hardy, Archiv für Religionswissensch. 3, 215.

von den aus anderen Gründen verehrten Priestern. Nach dem dritten Umlauf, wenn der Gesang noch nicht zu Ende, sondern der Schluß noch auf den Lippen der Menge ist, zieht dieser das Schwert, führt einen kräftigen Hieb auf die Nackensehne und beeilt sich, von dem Blut zu genießen. Darauf laufen die übrigen wieder herbei und schneiden mit dem Schwert ein Stück Haut mit den Haaren ab, oder auch ein Stück Fleisch, wenn sie es in dem Geraffe gerade treffen. Die inneren Teile und die Eingeweide werden gleichfalls verarbeitet, da bis zum Sonnenaufgang nichts von dem Opfer übrig bleiben darf. Sie enthalten sich auch nicht der Knochen und des Markes, sondern bewältigen durch Ausdauer die Härte und werden mit der Zeit des Widerstandes Herr. Nicht ein einzelner, sondern der Stamm bringt das Opfer dar. Infolgedessen fungiert dabei der Fürst oder der Priester, von dem sonst niemals bei solcher Gelegenheit die Rede ist. Wir haben hier das Beispiel eines solennen Gesamtopfers.[1]) Mit großartiger Deutlichkeit kehren hier die Hauptelemente des Açvamedha: die Opferung des kulturell wichtigsten Tieres durch den Vertreter der Staatsgewalt, die Forderung der Fehllosigkeit und des Albinismus für dieses Tier, die Mitwirkung der Volksmassen, der Opfergesang, der Trauertanz und der Genuß der Opferteile durch alle Anwesenden wieder. Namentlich interessant ist der Bericht von der Ausdauer, mit der die Opferteile verzehrt werden. Das gemahnt an den elementaren Hunger, mit der in der deutschen Sage die Zwerge über die für sie hingestellte Milch herfallen und die instinktive Vehemenz, mit der sich Agni nach der Opferbutter sehnt. Ein schönes kulturgeschichtliches Element liegt in diesem Zuge verborgen. Das Opfertier wird, mit Kränzen geschmückt, unter dem erwartenden Schweigen der Menge vorgeführt; der Todesstreich fällt und schon stürzt der hungrige Sohn der Wüste, das Kind der Steppe, sich über das feiste Fleisch, das mit wölfischer Begier, wohl ursprünglich roh, verzehrt wird. Erst der entwickelte Brahmanismus verlangte die Anteilnahme des Agni, des Opferfeuers, an der heiligen Handlung. Der erwähnte Zug findet sich im modernen Völkerleben deutlich wieder: beim Menschenopfer der Khonds versammelt sich eine Menge Menschen; sobald der Opfermensch mit der Axt getötet ist, stürzt eine Anzahl von Zuschauern herbei, um ein Stück Fleisch zu erhalten, und nach einem Augenblick ist er bis auf die Knochen abgestreift.[2]) So elementar zeigt sich das Verlangen, an dem geheiligten Gegenstande einen nutzenbringenden Anteil zu haben.

---

1) Wellhausen, a. a. O. 119.
2) Lubbock a. a. O. 304 f.

Wir glauben, die Grundidee und die soziale Bedeutung des Pferdeopfers im Vorausgegangenen klargestellt zu haben und wollen es uns jetzt angelegen sein lassen, seine Geschichte in ihren Grundzügen kennen zu lernen.

2. Idee und Grundzug einer Geschichte des indischen Pferdeopfers.

Opfer als Tauschhandel.

Wenn man Feuer, Wasser und Wind in Roßgestalt lebendig sah, so lag es nahe, diesen drei Erscheinungen Pferde zu opfern, denn es erweist sich als der fundamentalste Zug der Opferidee überhaupt, Gleiches dem Gleichen zu geben. Similia similibus so lautet die Grundidee der Homöopathie, d. h. der Volksmedizin überhaupt, die nichts anders als ein System privater Opfer ist und einen Austausch gleichartiger Dinge zum Ziele hat. Im Zahnopfer schenkte man vor unvordenklicher Zeit wie heutigen Tages[1]) einen (unbrauchbar gewordenen) Zahn, um einen anderen (brauchbaren) zu erhalten. Man entäußerte sich eines nützlichen Gegenstandes zu Gunsten des Spenders dieses Nutzens, von dem man alsdann eine wertvollere Gabe erwartete. Man vergrub den ersten Apfel des frühe tragenden Baumes unter dessen Schatten, um von ihm reiche Herbstgaben zu erwarten. Man schlachtete dem Wasser ein Roß, weil man das Wasser als Roß lebendig glaubte und von ihm die Spende von Rossen, oder, negativ gesprochen, die Nichtverletzung der etwa ins Wasser getriebenen Pferde, also deren ideelle Rückgabe, erwartete. Man opferte auch den verderblichen Mächten, der Schlangengottheit mit Schlangen,[2]) der Heuschreckengottheit mit Heuschrecken, um durch Beschenkung der Gottheit mit einem in Form und Inhalt ihr identischen konkreten Wesen sich von dieser loszukaufen. Der Todesgottheit schenkte man Maulwürfe oder Wölfe, dem Krebse (dem carcinomatösen Geschwür) den Krebs. Tausendfach erklärt der Veda es als Zweck einer mystischen Opferhandlung, einer Gottheit in der ihr eignen, zugehörigen Gestalt das Weihgeschenk zu bringen. Der Liebende schenkt ein wächsernes Herz, um ein gesundes Herz zurückzuerhalten, der Lahme ein Bein. „Do ut des“ heißt die Grundidee jedes Opfers. Deshalb opferte man im Gottesdienste der Völker nur Haustiere, denn nur diese repräsentierten einen Tauschwert. Den Krankheitsdämonen und Todesgottheiten kommen niedere, für den Menschen wertlose Wesen zu, die ihm genehm, weil eben gleichgestaltig sind. Sie

---

1) Siehe Globus Jahrg. 1900 S. 292.

2) Vergl. die gehaltvolle Arbeit von Winternitz, Der Sarpabali, Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, Jahrg. 1877 S. 30.

werden niemals gegessen und nur einzelne bringen sie dar. Diese Gruppe von Kultushandlungen ist jüngeren Datums, doch auch sie kommt für das Verständnis des Pferdeopfers in Betracht, das bisweilen als Totenkulthandlung am Grabe eines Mannes dargebracht wurde. Man gab dem berittenen Ahn das Seinige, es in die Vernichtung nachschickend, zurück und glaubte sich dadurch wo nicht beschenkt, so doch wenigstens befreit.

Pferdeopfer als Tauschhandel.

Wir sprachen von dem mimischen Talent, das der alten Zeit eigentümlich ist. Wir erwähnten, daß man etwa die Gottheit der Sonne verehrte, indem man sie durch einen Schimmel versinnbildlichte, der ihre Bewegung am Himmel nachahmen mußte. Wir sehen jetzt ein, daß man diesen Schimmel schlachten mußte, um von der Sonne eine entsprechende Gegengabe zu erwarten, und daß man ihn gemeinschaftlich verzehrte, um einen Bund mit dem göttlichen Gestirn abzuschließen. Wir erkennen also, daß die Opferung eines Pferdes zu Gunsten der genannten Naturmächte nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß man diese in Roßgestalt vorhanden glaubte. Nun lehrt aber die Religionswissenschaft die sehr häufige Identifikation des Opfers mit dem Opferer, der oft sich der Tier-, selbst der Fischmaske bediente, um diesen Zweck zu erreichen.[1]) Der Zweck einer solchen Vermummung ist leicht verständlich: das dargebrachte Wesen ist Substitut für den darbringenden Menschen. Die kolossale kultgeschichtliche Bedeutung des Menschenopfers als der wichtigsten Darbringung zeigt sich hier wieder deutlich. Indem der Mensch sein zweites Selbst weggiebt, befreit er sein eigentliches Ich und kauft es los, erwartet dessen Rückgabe von der Schicksalsmacht. Die Identifikation der Gabe mit dem Gebenden entspringt also unmittelbar dem obersten Grundprinzip des Opfers. Auch da, wo man eine Verkleidung des Priesters in der angegebenen Weise nicht vorhanden erkennt, liegt sie sicherlich häufig in dem Ideengange der Opfervollziehung. Denn die Wertung eines Menschen als Individuums ist dem gesamten Altertum fremd, das ja den Kauf von Frauen gegen Geld im Hochzeitsritual und von getöteten Männern gegen Pferde u. s. w. im Wehrgelde kannte. So können wir das Pferdeopfer namentlich da, wo es vor und nach dem Vollzug von Kriegen dargebracht wird, leicht als Substitutionsopfer für das des Menschen fassen. Nicht anders lehrt es ja auch ausdrücklich der Veda. Man gab ein Pferd an Stelle eines Menschen der Macht hin, die man in die kriegerische Gestalt des Rosses gekleidet glaubte, weil man

---

1) Gerland und Waitz 4, 159 sagen z. B. von Negerstämmen: „Befremdend ist es, daß bei vielen Festen nicht blos der Opferpriester, sondern auch das Opfer selbst die Kleidung des Gottes trug und diesen vorstellte." Vergl. Smith a. a. O.

von ihr reiche Zurückerstattung des entäußerten Besitzes und brüderliche Behandlung nach dem gemeinschaftlichen Mahle erwartete. In dem Genuß der gleichen Speise vollzog sich die substantielle Identifizierung des Opferers mit dem Opfergott, und der daraus sich ergebende Prozeß der künstlichen äußeren Anähnlichung beider an einander.

Der Açvamedha als Substitutionsopfer.

Das indische Roßopfer als Substitutionsopfer zu fassen, ermöglicht namentlich seine gewohnheitsmäßige Darbringung an Strömen. Alte Verse berichten von hochheiligen Herrschern, die an Gaṅgā und Yamunā mit Erfolg geopfert haben. Die spätere Zeit zog ebenfalls die Nähe der Ströme vor, und das Ritual macht sie notwendig. Sie ist freilich bei dem ein volles Jahr hindurch währenden Opfer schon deshalb empfehlenswert gewesen, weil dadurch das für indische Verhältnisse so notwendige Baden in fließendem Wasser ermöglicht wurde. — Zudem soll man nach den Bestimmungen der Texte darauf sehen, daß der Name der Örtlichkeit ein gutes Omen sei[1]). Beispiele für solche Stätten sind der heute nach Adschmir verlegte[2]) hochheilige Puskara-Wald, der Gautama-Wald, Benares oder Kuruksetram.[3]) Nach späterer Bestimmung soll man einen passenden Platz am Ufer eines Flusses wählen und mit einem Zaun ein Stück von 10000 Ellen im Quadrat abschließen.[4]) Der Açvamedha wurde in einer bestimmten Periode seiner Entwicklung zu Ehren des Varuṇa vollzogen. Varuṇa ist ein alter Wassergott. Erinnert dies nicht auffällig an die Pferdeopfer, die z. B. die Perser vor Beginn von kriegerischen Unternehmungen den Flußgottheiten dargebracht haben? Nach Herodot[5]) schlachteten die Magier, als Xerxes an den Strymon kam, diesem Flusse weiße Pferde. Der Parther Tiridates versöhnte zu Tiberius Zeiten den Euphrat durch ein Roß. Zahlreiche andere Stämme und Völker thaten ein Gleiches[6]). Wenn man nun der bei allen indogermanischen Nationen so überaus häufigen, den Strömen geltenden Menschenopfer gedenkt,[7]) so liegt die Möglichkeit vor,

1) Ap. Çr. S. 20, 1. 3.

2) S. Lassen, Indische Altertumskunde, I[1], 587 Anm. 1; vergl. auch Mahab. 3, 4070.

3) So nach dem Kommentar zu Taitt. Br. a. a. O.

4) Dubois, a. a. O. 2.

5) Herodot, 7, 113.

6) S. Hehn[6], 45.

7) Vergl. Grimm, Myth.[4] 1, 408; a. a. O. Nachträge 143. Die Flüsse fordern jährlich ihre Opfer und sie werden ihnen gewährt. Nach einem Aberglauben der Masuren beherbergt jeder See einen „Topielec", der in bestimmten Zeiträumen sich unter den Badenden ein Opfer holt und es mit sich in die Tiefe zieht: Skowronnek, „Aberglaube aus Masuren", Königsberger Allgemeine Zeitung, Unterhaltungsbeilage vom 27. August 1902. Noch bei dem Bau der Elisabeth-Brücke zu Halle, die in der Mitte der 40er Jahre des vorigen

daß das ja nachweislich bei kriegerischen Operationen an Flüssen dargebrachte Opfer durch den Tod eines Rosses zahlreiche Krieger vor dem gleichen Lose beschützen sollte.

Die Opfergottheiten des Açvamedha.

Für das Verständnis der Grundidee und der Entwicklung des Opfers ist die Untersuchung der Opfergottheiten von hervorragender Wichtigkeit. Wir stellten zunächst klar (oben S. 97), daß in jener Zeit, die im Açvamedha einen mimischen Akt zu sehen begann, Indra, der mutige Götterkönig, als „Gottheit des Opfers" aufgefaßt, und in dem Opfer selbst die symbolische Tötung seines Feindes vollzogen wurde. Der Zusammenhang des kriegerischen Opfers mit dem kriegerischen Gott ist nun wahrscheinlich niemals ganz verloren gegangen;[1]) dem friedliebenden, in theologischen Spekulationen aufgehenden Brahmanismus aber war er peinlich, und so mag der Veda uns die Verherrlichung von Göttern durch den Açvamedha lehren, die mit diesem niemals etwas zu thun gehabt haben. Hierzu rechne ich in erster Linie die Gottheit Prajāpati, den „Herrn der Geschöpfe", den Urvater der Götter und Menschen, die letzte Frucht des brahmanischen Bestrebens, das Welträtsel durch Kosmogonien zu lösen. Seiner Natur nach resorbiert Prajāpati alle Götter und ihre Manifestationen, deren Gesamtheit den Jahreskreislauf bildet. Nicht anders kann ich die ganze Summe der Veränderungen begreifen, die der Veda an dem alten Material von volksmythologischen Ideen vorgenommen hat, als durch das Bestreben, die Volksgötter in ein solares System zu zwängen und dies der Verherrlichung des Jahreskreislaufs unterthan zu machen. Prajāpati ist, um eine brahmanische Formel zu brauchen, mit dem Jahr identisch. Der Açvamedha mußte naturgemäß alle Wandlungen der Priesterkaste und ihrer

Jahrhunderts vollendet wurde, verlangte das dort ansässige Volk das gleichzeitige Einmauern eines Kindes. — Im Sommer 1902 fand man beim Umbau eines Hauses in der Neuen Friedrichstraße zu Berlin in dem alten Fundamente eine Kindesleiche eingemauert (gütige Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Giesebrecht zu Königsberg). Nirgends zeigt sich das Tieropfer so klar als späterer Ersatz für die Hingabe eines Menschen als da, wo man den Flüssen Tiere darbrachte. Wenn z. B. der Teufel eine Brücke baut, so ist er entweder von Menschen dazu gezwungen, oder er strebt einer Seele nach, muß sich aber mit dem Hahn oder der Gemse begnügen, die man zuerst über die Brücke führt: Grimm, Myth. [4] 2,853. Vergl. auch Weinhold, Quellenverehrung 50, und die festgehaltene Sitte, daß der opfernde Mann stets ein männliches, das Weib ein weibliches Tier schlachten soll: a. a. O. 53. In Armenien gräbt man noch heute den Kopf eines Toten aus und wirft ihn in fließendes Wasser; oder man opfert an Stelle dessen ein Schaf; oder wirft eine Priesterfrau in fließendes Wasser: Abeghian 93. — Für die Auffassung des deutschen Pferdeopfers als substituierender Handlung spricht namentlich das Begraben eines Roßschädels zur Fastnachtszeit an Stelle einer Strohpuppe: Mannhardt, Baumkult I, 411.

1) Harivança 11237 wünscht Janamejaya als Fluch gegen Indra, daß niemals mehr ein Krieger ein Pferdeopfer darbringen möge.

Ideenwelt mitmachen, galt deshalb in ältester indischer Zeit dem Indra und seiner Heldenthat; später dem zuvor mit Mitra vereinigten[1]) Varuṇa, der durch seine so gewonnene Funktion der Zeiteinteilung zum König der Götter in dem brahmanischen Staate wurde, für den ja das Einteilen, Schematisieren das A und O seines Bestehens war; endlich dem Prajāpati, der das Roßopfer zugleich mit vielen anderen Rechten des alten Varuṇa adoptierte. Während deshalb zuvor das Roß dem Varuṇa als Wassergott zugeschrieben wurde, wie in Griechenland dem Poseidon, war es später dem Prajāpati geweiht,[2]) dem nun auch der Açvamedha zukam.[3]) „Unter allen Opfertieren kommt dem Prajāpati das Roß am meisten zu."[4]) Prajāpati wird deshalb selbst als Roß gedacht und als solches von den Göttern geopfert, die dadurch den Açvamedha erschaffen. Auch etymologische Spielereien werden nicht verschmäht. Mit großer Sicherheit aber vermute ich in ihnen namentlich angesichts der Identität ihrer Fassungen in den verschiedenen Vedatexten altes, mythisches Gut. „Des Prajāpati Auge begann zu schwellen (açvayat) und fiel herab. Daraus entstand das Pferd (açvas). Da setzten die Götter es (das Auge) wieder ein. Wer also mit dem Açvamedha opfert, ergänzt den Prajāpati."[5]) Das irdische Opferroß vertritt also auch hier die Stelle des himmlischen Rosses, des Auges des Prajāpati, der dies sein Körperglied von Varuṇa entlehnt hat. Die Sonne ist hier eben bald als Roß, bald als Auge des Tagriesen aufgefaßt worden. Alte Sagen müssen davon erzählt haben, daß das eine Auge des lichten Gottes verloren gegangen sei. Man denke an den einäugigen Odhin, dessen anderes Auge in Mimirs Brunnen liegt. Wie dem auch immer sei, die kultische Grundlage für den Açvamedha, dem Gotte mit der ihm eigentümlichen Erscheinung (dem Pferde das Pferd) zu opfern, blieb selbst in jener Zeit, die Prajāpati zum Götterkönig und das Roßopfer zu seinem Monopol machte, gewahrt.[6]) Die alten Helden freilich, die am Ufer eines

1) S. Z. f. Ethnol., Jahrg. 1901, S. 64. Die weitere Begründung dieser Aufstellung muß einem anderen Orte vorbehalten bleiben.

2) Z. B. Çat. Br. 13, 1, 1, 1.

3) Überaus häufig, z. B. a. a. O. 13, 2, 2, 13.

4) Taitt. Br. 3, 9, 22, 1.

5) Çat. Br. 13, 3, 1, 1; vergl. Taitt. S. 5, 3, 12, 1 f.; besonders interessant ist auch die Stelle Çat. Br. 10, 6, 5, 7: das Urwesen verliert die Lebenshauche, deshalb beginnt es zu schwellen; da wünscht es: möge dieser mein Körper opferrein sein, möge er durch den Vyāna [einen bestimmten Lebenshauch] zum Selbst werden. Darauf schwoll es. Daraus entstand das Pferd. Weil es schwoll, deshalb wurde es opferrein.

6) So heißt es Çat. Br. 13, 1, 10, 1: Prajāpati verteilte unter die Götter die Opfer; sich selbst aber nahm er den Açvamedha.

Stromes das ritterliche Tier schlachteten, werden sich um dessen Identification mit dem Jahreskreislauf wenig gekümmert haben. Für sie hat Varuṇa, wo nicht etwa Tvaṣṭar,[1]) den Renner erschaffen und Varuṇa beschützt ihn bis zu seiner Tötung;[2]) ist er doch das alte Prototyp der patriarchalischen Herrscher und deshalb der besondere Freund der Kriegerkaste. Sobald Prajāpati ihn verdrängt, hört der Açvamedha auf, ein kriegerisches Opfer zu sein. Die Opfergottheit wird zum abstrakten Kollektivbegriff sämtlicher Götter, ihr Opfer zum Allopfer und zu einer der zahlreichen Ritualhandlungen des Brahmanentums.[3]) Die Folgen dieser Verwandlung zeigen sich auf indischem Boden in der Umgestaltung, die das Menschen- und das Pferdeopfer erfahren hat, sehr deutlich. Wie nämlich in jenes die Vertreter aller Menschenklassen hineingezogen wurden,[4]) so in dieses sämtliche Tiere; in beiden Fällen geschah dies: „zur Erlangung sämtlicher Opferenergieen.“ Nur wenn man alles, sei es lebendig oder tot, opfert, kann man alles erreichen.[5]) Man muß also selbst Bäume und Pflanzen darbringen. So wollen es die ungeheuerlichen Konsequenzen der einmal gefaßten, grandiosen Idee: — ungeheuerlich nicht nur von menschlichem und ethischem Standpunkt aus, sondern namentlich auch deshalb, weil ja der Brahmanismus nur die Darbringung opferreiner Tiere zuläßt, also bereits der Schlachtung der lebenden Wesen des Waldes widerstrebt, die denn auch zwar an die Opferpfähle angebunden, aber wieder freigelassen werden.[6]) Ja, man kann — und zwar, wie ich glaube, ohne über das Ziel hinauszuschießen — eine noch weit einfachere Gestalt des Açvamedha konstruieren, wenn man die an den Hauptopferpfahl gefesselten Tiere als die wichtigsten

Der Açvamedha als Allopfer.

1) So nach Vāj. S 29, 9.

2) Die alten Mantra des Açvamedha nennen meist ihn als Opfergottheit. Besonders volkstümlich scheinen mir Sprüche zu sein wie der folgende: „yo arvantam jighāṅsati tam abhyamiti varuṇas“, „Wer den Renner töten will, ist Varuṇas Feind! Ein derartiges Schlagwort mag wohl tausendmal zum Schutz des frei umherschweifenden Tieres gesprochen worden sein.

3) Schon Oldenberg, Religion des Veda 473, Anm. 5 macht darauf aufmerksam, daß Prajāpati als devata des Pferdeopfers nicht alt sein kann und weist auf Çat. Br. 13, 5, 4 hin, wo Indra als Vṛtra-Töter die Opfergottheit ist.

4) S. A. Weber, Z. d. d. morg. Ges. 18, 272 Anm. 2.

5) Çat. Br. 13, 7, 1, 9.

6) Çat. Br. 13, 2, 4, 1 wird es ausdrücklich als Mittel zur Erlangung beider Welten angegeben, daß man alle Tiere, sowohl die wilden wie die zahmen schlachtet. Nach Vāj. S. 24, 20—40; cf. Āp. Çr. S. 20, 17, 5—6 werden aber sämtliche Waldtiere freigegeben. Daß die beim Menschenopfer als Allopfer vorausgesetzte Vereinigung sämtlicher Kasten den brahmanischen Lebensanschauungen und Sitten stracks zuwiderläuft, hat bereits Weber, Z. d. d. morg. Ges. 18, 262 ff. erörtert.

ansieht; man hat dazu ein gutes Recht, denn dort sieht man außer dem Pferde noch Ziege und Büffel angekettet, die das Hauptopfertier sicherlich schon früh in den Tod geleitet haben.[1]) Erst spätere Zeiten mögen die Gruppierung von 20 Pfählen um den einen Hauptpfosten und die Fesselung einer entsprechenden Anzahl von Tieren an dieselben, eine noch jüngere Periode gar die Verwendung von unendlich vielen Opfertieren zur Ritualvorschrift erhoben haben.[2])

Die Resorption sämtlicher Götterwesen durch Prajāpati lehrt der Veda sehr deutlich. „Den Prajāpati wünscht man zu erlangen, wenn man mit dem Pferdeopfer opfert, sagen einige; andere dagegen alle Wesen".[3]) „Weil das Opferroß dem Prajāpati gehört, so opfere ich (sagt der ministrierende Priester) dadurch implicite auch den anderen Gottheiten".[4]) — Man könnte fragen: „Wenn das Opferroß dem Prajāpati gehört, weshalb weiht er (der Priester) es auch den anderen Gottheiten?" Antwort: „An das Opferroß sind sämtliche Gottheiten gefesselt. Wenn er es also mit den Worten weiht: „„Allem was da existiert"" u. s. w., so fesselt er dadurch die Gottheiten an dasselbe. Deshalb sind an das Roß alle Gottheiten gefesselt".[5]) — „An den Açvamedha sind alle Gottheiten gefesselt".[6])

Der Açvamedha als Opfer der Priester.

In einer Zeit. die solchen Theorien huldigte, war der Kriegerkaste, der das Roßopfer seinem Grundbegriff und seiner Geschichte[7]) nach angehörte, die freie Darbringung desselben entwandt und das ehemalige Kriegsroß zu der mißbräuchlichen Verwendung als Udgātar-Priester verurteilt. Einzelne Phasen dieser Entwicklung sind noch nachweisbar. Den alten Texten ist es fraglich, ob das Opfer im Frühling oder Sommer vollzogen werden soll. „„In der heißen Jahreszeit möge er mit ihm beginnen," sagen die einen. „Denn der Sommer ist die Jahreszeit des Kriegers. Das Pferdeopfer aber ist, behaupten sie, ein Opfer des Kriegers." Dem

1) S. Ap. Çr. S. 20, 13, 11; Taitt. Br. 3, 8, 23, 1; Çat. Br. 13, 2, 2, 1. — Interessanter Weise sollen diese drei Opfertiere zwar nach Açv. Çr. S. 10, 9, 5; und Çānkh. Çr S. 16, 3, 13 dem Prajāpati gehören, sie werden aber an den Hauptopferpfosten unter den Worten getrieben: „Verehrung dem Könige, Verehrung dem Varuṇa" (Ap. Çr. S. 20, 13, 11). Also war Varuna die ursprüngliche Opfergottheit!

2) So auch Taitt. Br. 3, 8, 20, 3.

3) Taitt. Br. 3, 8, 16, 1.

4) Çat. Br. 13, 1, 2, 9.

5) Taitt. Br. 3, 8, 7, 3

6) Çat. Br. 13, 1, 2, 9.

7) An anderer Stelle wird der Versuch gemacht werden, zu zeigen, daß die Kreise, in denen man in ältester Zeit dieses Opfer darbrachte, von dem Centrum der brahmanischen Kultur entfernt waren.

gegenüber wenden die anderen ein: „Im Frühling soll er mit ihm beginnen. Denn der Frühling ist die Jahreszeit der Brahmanen. Wer aber auch immer opfern mag, der opfert, zum Brahmanen geworden. Deshalb möge man im Frühjahr beginnen.““[1]) Solche Wendungen wiederholen sich mehrfach; besonders bezeichnend aber ist eine Ceremonie, die das ganze Opfer einleiten soll und folgendermaßen vorgeschrieben ist: „„Jetzt belehnt er (der Hauptpriester) den Adhvaryu (ministrierenden Priester) mit der Königswürde. „Ihr Brahmanen und Könige! Dieser Adhvaryu da ist Euer König. Die Verehrung, (welche ihr bis jetzt) mir (erwieset), die (ruht) euch (jetzt) in dem da. Was der euch thut, das soll euch gethan sein.““[2]) Solcher Gewaltmaßregeln bedurfte es also, um dem Herrscher das angestammte Recht zu nehmen. Wie nun freilich nur ein einziger Vedatext dieses Prototyp priesterlichen Hochmuts kennt, so werden nur wenige Könige für dergleichen Expektorationen empfänglich gewesen sein, und die Frommen unter ihnen waren hier wie überall zwar die mehr gepriesenen, aber auch die selteneren. Nach den Bestimmungen des jungen Textes ist der König endlich seiner sämtlichen Rechten und Pflichten enthoben; er läßt den Purohita (Hauskaplan) gleich zu Anfang auf edelsteingeschmücktem Throne das Opfer ankündigen[3]) und hat bis zum Schlusse desselben nichts weiter zu thun, als kolossale Honorare zu bezahlen.

Ursprüngliche Dauer des Açvamedha.

Eine Entwicklungsgeschichte des Açvamedha auf Grund der rituellen Vorschriften zu konstruieren, dürfte stets unmöglich bleiben, denn die alten Ritualbücher variieren nur wenig in ihren Vorschriften und mögen zeitlich nicht weit von einander entfernt sein. Auch hat der Brahmanismus schon in ältester Zeit das Soma-Ritual, dessen Ausgestaltung seine Hauptaufgabe war, in die heilige Handlung zu verweben gewußt. Nach allen Vorschriften soll der Açvamedha ein volles Jahr hindurch dauern. Die ebenfalls vorgesehenen verkürzten Opfer von wenigen Monaten oder Tagen sind jüngeren Datums und rühren aus der Zeit des Verfalls des Brahmanismus her. Das eigentliche Opfer währt nicht länger als drei Tage, die übrige Zeit geht mit Vorbereitungen und eintönigen Handlungen auf dem von dem frei

1) Çat. Br. 13, 4, 1, 2—3.

2) Ap. Çr. S. 20, 2, 12—3, 2.

3) Dubois 9f. Eine solche feierliche Ankündigung ist schon im alten Ritual des Tieropfers vorgeschrieben: „Am Morgen, wenn Priester und Opferer ihre für den Brahmanen vorgeschriebenen täglichen Handlungen so auch das Agnihotram vollendet haben, spricht leise für sich der Adhvaryu: „N. N. (Name der Opfergottheit) soll sich freuen.“ Den Vorsatz, ein solches Opfer zu vollziehen, muß auch der Yajamāna (Opferherr) besonders und feierlich ausdrücken: G. Schwab, Tieropfer S. 11.

herumschweifenden Pferde verlassenen Opferplatze verloren. Vielleicht geht man nicht zu weit, wenn man in dieser Dreizahl bereits eine Erinnerung an solare Ideen findet. Den Açvin kommt als Personifikation des dreiteiligen 24-Stundentages diese Zahl als wichtigstes Attribut zu. Nach meiner Auffassung sind die Açvin Weiterbildungen der in der Vereinigung von Mitra und Varuna ausgedrückten Einheitsidee. Ist dieses richtig, so möchte ich annehmen, daß der Açvamedha in der ersten Periode seiner Bezugnahme auf solare Ideen einen Tag gedauert hat, daß diese Zeit zu Ehren des Varuna, seines damaligen Gottes, dreifach geteilt, dann aber verdreifacht wurde. Der zweite Tag ist die Mitte des Opfers, ihr Centralpunkt, geblieben: das Pferd fällt an diesem Tage. Mit der Thronbesteigung des Prajāpati wurde die Ausdehnung der sämtlichen Ceremonien auf ein Jahr und die Opferung sämtlicher Tiere, d. h. die Umgestaltung des Roßopfers zum Allopfer, notwendig. Einzelne Stellen der vedischen Texte geben nun Mittel an die Hand, zum mindesten die Idee der Übertragung des großen Jahresopfers auf die einzelnen Tage oder Monate als im Sinne des Brahmanismus liegend zu erweisen. — „Einst opferte man," so heißt es, „den einzelnen Haaren des Opferrosses, indem man unter ihnen Tag und Nacht begriff; jetzt begnügt man sich, beide Zeiten unter den beiden Seiten der Halsmähne des Pferdes zu verstehen." — „Wer mit dem Neu- und Vollmondsopfer opfert, der opfert in die Fußtapfen des Opferrosses. Wer die Umlaufsperiode des Opferrosses kennt, der opfert in die Umlaufsperiode des Opferrosses (d h. der verehrt den Jahreskreislauf)."[1]) Das Jahr wird bisweilen der „Tag der Götter" genannt, Übertragungen des einen auf das andere lagen also dem Brahmanismus nicht fern. Als Spekulation fasse ich die Verbindungen des Pferdeopfers mit dem Monde auf.[3]) Es sei noch erwähnt, daß ähnliche Jahres- und Gesamtopfer auch im alten Deutschland möglich waren.[4])

---

1) Taitt. Br. 3, 9, 23, 1 ff.
2) Z. B. ibid. 3, 9, 22, 1.
3) S. z. B. Çat Br. 11, 2, 5, 1.
4) Nach einer hessischen Volkssage hütete der Teufel diesen Schatz und gestattete niemand, ihn zu heben, außer wer ihm einen schwarzen, genau ein Jahr und einen Tag alten Geisbock darbrachte: Grimm, Myth.⁴ 2, 843. — Zur Hochzeit eines Königs sollten nach einer Episode des Reinardus die Männchen aller vierfüßigen Tiere und Vögel geschlachtet werden. . . . Grimm, Myth.⁴ 1, 43 hält diesen Zug für eine uralte Opfersage, die noch im 11., 12 Jahrhundert verbreitet war, und von der selbst ein Kindermärchen etwas weiß. Die Tötung eines von jeder Gattung würde ein so ungeheueres Opfer bilden, daß an keine wirkliche Ausführung je zu denken gewesen wäre; es handelt sich also lediglich um eine Volksüberlieferung.

Bedeutung und Popularität des Açvamedha.

So schwer es auch immer sein mag, über die vorlitterarische Entwicklung des indischen Pferdeopfers sich völlige Klarheit zu verschaffen, so unzweifelhaft ist sein Vorhandensein schon in ältester vedischer Zeit und seine ständige Bedeutung bis zu jenen Tagen, die dem mächtigen Reiche seine Freiheit nahmen. In der Zeit des Verfalls jenes gelehrt thuenden Hokus-Pokus, durch den die Brahmanen ein so gewaltiges Volk, wie das indische, zu knebeln verstanden hatten, blieb der Açvamedha die alte, mächtige Säule der verblassenden Doktrin und des auf sie gegründeten priesterlichen Ansehens, die wichtigste Kommunikation zwischen dem Priester- und Herrscherstand; ein unvergleichliches Mittel, das niedere Volk durch den alten Glanz des Opfers zu blenden, es zur Rückkehr zu den alten Ideen zu erziehen. Wie eigenartig berührt die Vorschrift, daß auf dem von dem Pferde verlassenen Opferplatze der Hotar-Priester ein förmliches Veda-Kolleg den Unkundigen halten soll,[1] und wie brutal die Bestimmung: „So oft sie (die Eskorte des Rosses) einen Mann aus der Brahmanenkaste treffen sollte, soll sie ihn fragen: „„Wieviel wißt ihr von dem Roßopfer?“ “ Sollte er dann nichts davon wissen, dann sollen sie ihn chikanieren und aus dessen Hause Essen und Trinken für das Pferd holen.[2]) Das waren Gewaltmittel, das Opfer populärer zu machen. In der Zeit der Kriegsgefahr oder des mißlungenen Feldzugs mochte die letzte Hoffnung eines Herrschers sich nicht selten an die Manipulationen seines vertrauten Hauskaplans geknüpft haben, wie gerade die Kriegsnot stets einen Wust schon vergrabenen Aberglaubens wiederaufleben läßt. Der sieggekrönte König aber fand in dem Açvamedha ein Mittel, „sich mit den guthandelnden Königen der Vorzeit zusammen im Gesange preisen“,[3]) seinen Ruhm auf Bestellung und gegen Honorar leuchten zu lassen. Diese Bestimmung ist deshalb besonders interessant, weil zum ersten und einzigen Male im altindischen Kulturleben sich hier der Opferritus zur Konzession an das volkstümliche Element des alten Heldengesanges bequemt hat, also eine kriegerische Poesie sich als vorhanden erweist, deren späte Ausläufer uns im Mahābhārata erhalten sind.[4]) Die popularisierende Tendenz der großen Opferveranstaltung zeigt sich hierin nicht weniger deutlich als in der Vorschrift des Rituals, daß auf dem vereinsamten Opferplatz ein Brahmane als Lautenspieler an jedem Morgen einen Gesang nach dem Schema: „Du (nämlich „du

1) Çat. Br. 13, 4, 3, 3.

2) Nur Āp. Çr. S. 20, 5, 16 und Çat. Br. 13, 4, 2.

3) So nach Āp Çr. S. 20, 6, 13.

4) Hierüber habe ich ausführlich gehandelt: W. Z. f. d. K. d. M. Jahrgang 1902, S. 226 ff.

König!") gabst, du opfertest, du kochtest (das Opfermahl)" anstimmen, und an jedem Abend ein Krieger nach dem Schema: „Du unterdrücktest, du kämpftest, du schlugst jene Schlachtreihe" gleichermaßen respondieren solle.[1]) Der Veda hat uns solche Lobgesänge wahrscheinlich in der Form der Yajñagāthās oder profanen Opferlieder erhalten.[2]) Als nichtvedisch kennzeichnen sie sich durch ihr episches Versmaß, durch ihre fehlerhafte Überlieferung, ihre Varianten in den verschiedenen Veda-Texten, ihre Kenntnis von Modifikationen des Açvamedha, die das Ritual nicht vorschreibt,[3]) die in ihnen gepriesene gleichzeitige Opferung von mehreren, ja selbst 1000 Pferden[4]), die Bevorzugung des weißen Opferroßes[5]) und des Indra als Opfergottheit.[6]) Oft wird die Höhe des Priesterhonorares und

---

1) Ap. Çr. S. 20, 6, 5 und 20, 6, 14; Taitt. Br. 3, 9, 14, 1 ff.; Çat. Br. 13, 4, 2, 8; 13, 4, 3, 5.

2) Diese reden in formelhafter Kürze vielfach von großen Pferdeopfern und den darauf folgenden Siegen oder den Honoraren, die ausgeteilt wurden. Ganz anders freilich stellt der Kommentar zum Taitt. Br. sich diese Lobgesänge vor. Er sagt zu 3, 9, 14, 3: „(bei dem Zwiegesang des Brahmanen und Kriegers) soll der erstere sein Honorar in Gestalt von Rindern, Land, Gold u. s. w. besingen, das darzubringende Opfer specialisieren (ob Vājapeya, Rājasūya, Dvadaçāha u. s. w.) und die ihm zu teil gewordene gastliche Aufnahme rühmen (ob man ihm Gemüse oder Suppe oder Fleischbrühe vorgesetzt u. s. w.), während der Krieger die Siege des Königs mit denen des Pṛthu, Bharata, Bhagiratha, Yuddhiṣṭhira u. s. w., d. h.: verdienter Männer der Vorzeit vergleichen, seine Kriege mit ihrem ganzen Aufgebot an Helden, Streitwagen, Rossen und Waffen preisen und sein Schlachtenglück, das dem des Yuddhiṣṭhira und Duṣyanta ähnlich sei, rühmen soll, indem er singt, der König habe unter den aus zahllosen Rittern und Knechten gebildeten Kolonnen den König von Kaçmīra oder Magadha oder Puṇḍra mit der bloßen Schärfe seines Schwertes erschlagen oder im Kampf mit den Kuru u. s. w. gesiegt."

3) Von einem König Purukutsa heißt es, daß er mit dem daurgaha opferte: Çat Br. 13, 5, 4, 5. Diese Stelle ist nicht ganz klar. S. auch das Opfer des Janamejaya: Ait. Br. 8, 21 = Çat. Br. a. a. O. V. 2.

Ein Çatanīka Sātrājita opferte mit der Govinata-Form des Açvamedha, ibid. S. 19.

4) Der oben erwähnte Purukutsa und andere binden nur ein Pferd an den Opferpfahl; siehe dagegen die Massenopfer des Bharata: Çat. Br. 13, 5, 4, 11 f. = Ait. Br. 8, 23.

5) Çatanīka raubt das weiße, frei umherschweifende Roß des Dhṛtarāṣṭra und opfert es: Çat. Br. 13, 5, 4, 21; das Roß des Janamejaya ist aber scheckig: Ait. Br. 8, 21.

6) Indra feiert beim Opfer des Sātrāsaha Orgien im Soma-Genuß: Çat. Br. 13, 5, 4, 16. Bharata opfert an der Gaṅga bei der Yamuna ihm als Vṛtratöter: ibid. Vers 11 f. Besonders wichtig scheint mir die Nennung der Nymphe Çakuntalā Nāḍapiti zu sein, die den Bharata gebar. Abermals ist hier schon die Form des Wortes für Nymphe, nämlich „apsarā" interessant, die volkstümlicher als „apsaras" zu sein scheint. Daß wir in der Vereinigung des alten volkstümlichen Helden mit der Nymphe ein echt episches Motiv zu sehen haben, das dem Veda fremd war, erörterten wir in der W. Z. f. d. K. d. M., Jahrg. 1902, S. 227 ff. Vergl. Mahāb. 7, 2384:

Ideale Darbringer des Açvamedha.

die Pracht der Festlichkeit[1]) veranschaulicht, besonders der Raub des Opferpferdes durch einen mutigen König, der das gefangene Tier dann zu gleichem Zwecke benutzte, gerühmt. Die Aufzählung der von der Tradition verewigten Darbringer solcher Opfer könnte nur für den engsten Kreis der Veda-Forscher von Interesse sein. Der erste Mann, von dem bereits der Ṛgveda als einem Darbringer des Açvamedha spricht, ist ein König Sudās.[2]) Von den übrigen mythischen Pferdeopfern sei hier nur nochmals des Einen gedacht, das ein Mārutta Avikṣita darbrachte. Die Maruts (Sturmgötter) waren bei dem Opfermahle die Mundschenken, die übrigen Götter alle saßen dort in der Halle. Sämtliche Wünsche gingen dem Opferherrn in Er-

so 'çvamedhaçatenestvā yamunām anu vīryavān triçatāçvān sarasvatyām gaṅgam anu catuhçatān'; aber auch die Gestalten der Apsaras als solche sind dem orthodoxen Brahmanismus fremd. Dadurch werden Verse des Rituals, in denen die Königin bei der Ceremonie mit dem Hengste Zeugungsgottheiten anruft, als populär, d. h. unvedisch erwiesen: W. Z. f. d. K. d. M., Jahrg. 1902, S. 63 ff.

1) Das Opferroß des Janamejaya ist nach Ait. Br. 8, 21 geschmückt; („rukmin", nach dem Kommentar „ein weißes Stirnmal tragend", richtiger wohl: „mit goldenen Münzen [oder dergl.] geschmückt"), mit goldenem Kranze versehen und scheckig. Das Ritual befiehlt eine derartige Ausschmückung des Pferdes nicht. Die Übersetzung der einzelnen Attribute ist strittig; s. Pischel in der Z. d. d. morg. Ges. 40, 112. Auf die Schmückung des Pferdes am Tage seiner Schlachtung legen die altindischen Texte viel Gewicht. Nach Ap. Çr. S. 20, 15, 7 ff. schmücken die drei Oberfrauen das Tier, von ihren Sklavinnen (je 100) umgeben, indem jede 1000 goldene, 1000 silberne und 1000 natürliche Perlen in die Schwanzhare des Pferdes flicht. Çat. Br. 13, 2, 6, 8 schreibt nur 101 goldene Perlen für jede Königin vor und weiß von dem Gefolge nichts, Taitt. Br. 3, 9, 4, 1 ff. weiß nur von einer unbestimmten Anzahl goldener Perlenschnüre zu berichten. Schmuck, vielleicht Perlenschmuck des Pferdes kennen ferner Ṛgveda 1, 162, 2; 10, 68, 11. Auch im deutschen Altertum wurden die Mähnen der geweihten Rosse sorgsam gepflegt und geschmückt, wie die Benennung Faxi in Skinfaxi („der Glanz-Mähnige"), Gullfaxi („der Goldmähnige"), Hrimfaxi („der Taumähnige") zeigen. Vermutlich flocht man Gold, Silber und Bänder in die Haare. — Gulltoppr, Silfrintoppr heißen Rosse, deren Schweif mit Gold oder Silber bewunden war: Grimm, Myth.[4] 2, 548; Jähns I, 420 f.; Schlieben, Pferde des Altertums, 68. — Das Pferd zu schmücken war eine uralte Sitte. Vielfach fand man in alten Gräbern Perlenschnüre, auf Pferdehaare gereiht, und Pferdeschmuck (vergl. z. B. Z. f. Ethnol. 11, 109). Den arabischen Pferden wurden seit alters Silber- und Goldplättchen umgehängt: Wellhausen, Skizzen 3, 144. Im Schāhnāmāh des Firdosi haben Pferde goldene, edelsteinbesetzte Zäume (P. IV, 373). Die Zäume sind eine willkommene Kriegsbeute: P. II, 463. Schwanz und Mähne werden mit Juwelen durchflochten: R. II, 307, B. 800. Bei Homer sind die Pferde der Götter mit goldenem Stirnband geschmückt: Il. 5. 358. Daß der Reiter sich als mit seinem Rosse eins wußte, lehrt der Schmuck des Tieres am besten. Beim Opfer hat er offenbar den Zweck, die Einwilligung desselben in die Schlachtung zu veranlassen. Daher werden auch zum Tode Verurteilte geschmückt.

2) Ṛgveda 3, 53, 11.

füllung.[1]) Nach später legendenhafter Überlieferung hätte ein König eines früheren Weltalters, Namens Mārutta, das Pferdeopfer dargebracht und dabei viel Geld den Brahmanen gegeben. Als sie dieses wegtrugen, wurden sie unterwegs müde und ließen es aus Verdruß liegen. Es befindet sich jetzt im Schneegebirge.[2]) In Mahābhārata weist der Götterpriester Bṛhaspati den König Mārutta, welcher mit seiner Hilfe ein dem Indra mißfälliges Opfer bringen will, zurück, kann aber nicht hindern, daß sein eigener jüngerer Bruder Sambarta das Opfer darbringt.[3]) Die epischen Texte stellen oft in Theorie und Praxis die Macht und Bedeutung des Roßopfers dar, ohne daß wir neue Züge seiner Vollziehung daraus gewinnen könnten.[4]) Unsere junge Quelle zeigt trotz der großen Verheißungen, die nach wie vor an diese sakrifikale Veranstaltung geknüpft werden, kaum noch eine Spur des alten Açvamedha. Die alten, schönen Ceremonieen sind bis auf armselige Reste verschwunden, der Grundgedanke des Opfers, die Vergöttlichung des Jahreskreislaufes, vergessen,[5]) der König aus seiner Stellung als erster Priester völlig verdrängt, die Einheit der ganzen Veranstaltung zerstört. Nichts ist übrig geblieben als eine Einleitung, in der Indra durch ein sechs Monate langes Opfer nebst Viṣṇu und den neun großen Gestirnen um glückliches Gelingen des ganzen Açvamedha angefleht wird; eine Fortsetzung in Gestalt des Yama-, Varuṇa- und Wolkenopfers, die abermals 4 + 5 + 5 Monate dauern sollen, und zur armseligen Grundlage die Ideen haben, daß man nur opfern kann, wenn man lebt (Yama!), wenn man Wasser hat (Varuṇa),

Degeneration des Açvamedha.

---

1) Ait. Br. 8, 21. Hier ist der Sprachgebrauch abermals besonders beachtenswert, denn „alle Götter" heißt hier „viçve devas" nicht „sarve devās" Der ganz ähnliche Vers Çat. Br. 13, 5, 4, 6 besagt noch, daß Gott Agni der Kṣattar, „Trancheur" war.

2) Jeimini-Bharata 2, 32.

3) Mahābh. 14, 219; s. auch 14, 136; und 1882.

4) Von älteren einheimischen Quellen nennen wir Lassen I[1], 793; Bournof, Yaçna. 1, 444; Bopp, Nalas und Damayanti, 42, 268; Schlegel, Rāmāyana I, cap. 11; I cap. 39—42; As. R., vol. 8, 442; Colebrooke, on the Védas; beide nach Wilson, Lexikon unter açvamedha; — Crooke 2[2], 206. Unerreichbar blieb uns: The Church Missionary Intelligencer (London), Jahrg. 1860, wo auf S. 96 von der Verwendung eines Spiegels beim Açvamedha gesprochen sein soll. Ferner kämen für uns noch in Betracht: The Madras Christian Instructor and Missionary Record (Madras), Missionary Intelligence (Calcutta) sowie die Missionsnachrichten der ostindischen Missionsanstalt (Halle.) Von Sanscritstellen nennen wir u. a. Manu, 11, 82; Yajñavalkya 1, 181; Mahabh. 1, 7841; Bhāgav. Purāṇa 1, 18, 46; 4, 19, 1.

5) Obwohl Dubois 63 die Bestimmung enthalten ist, daß der Açvamedha ein ganzes Jahr lang dauern soll, denn die alsbald zu nennenden Opferteile bilden ja eine Einheit.

wenn man das Opfertier durch Wolkenwasser reinigen kann[1]) (Wolken); eine Hauptaktion in Gestalt der Tötung des Opferpferdes selbst; und als Schluß die Ausführung des das Roßopfer abschließenden Bades. Der Text scheint von einem Vischnuiten geschrieben zu sein und enthält als Rahmenerzählung die Belehrung eines großen Büßers Risika durch einen Poilada. Die Tötung des Opferroßes findet durch ein Messer statt, mit dem man dem Pferde den Kopf abschneidet.[2]) Das Verbot des Blutvergießens ist also vergessen. Ganz eigenartig ist diese Rückkehr zu dem alten Brauche: denn während die älteste Zeit offenbar die blutige Tötung mit dem Beile angewandt hat, eine spätere sich des Schwertes bediente,[3]) verhängen die Bestimmungen des vedischen Rituals den Erstickungstod über das Opfertier,[4]) um einer noch jüngeren Periode das Recht der blutigen Schlachtung zuzugestehen.

Sehr auffällig betont der junge Text in geistloser Eintönigkeit die Notwendigkeit der Reinigung sämtlicher Opferinstrumente und -Gegenstände, der Opferpriester und des Rosses, wie auch der Person des Königs. Ferner sticht die hylozoïstische Adoration der Opferinstrumente und -mittel, des Messers, der Sesam-Körner u. s. w. sowie der Opfererde, der ausgerissenen Pflanzen u. a. m. sehr ungünstig gegen den alten Text ab. Ein eigentümlicher Schematismus ist durchgeführt. Der gesamte Opferplatz soll Quadratform haben, in jeder Ecke sich ein Haus befinden. Dort werden die vier großen vorbereitenden Opfer abgehalten. Indra thront im Osten, Yama im Süden, Varuna im Westen, das Wolkenopfer findet in nördlicher Richtung statt. Die Gottheiten haben ihre bestimmten Farben, und ihre Priester kleiden sich in diese: beim Yama-Opfer in schwarz[5]), beim Varuṇa-Opfer in weiß[6]), beim Wolkenopfer in grün[7]), Brahman ist rot[8]) gedacht. Die Götter werden in plastischen[9]) und in auf Metalltafeln eingegrabenen[10]) Nach-

1) S. 39 sagt: Ohne Wasser keine Eßwaren, ohne Eßwaren der Hungertod für den Menschen; S. 53: ohne Wolkenwasser kein Pferdefutter, ohne Pferdefutter kein Opferpferd. — Die Logik der Kapiteleinteilung läßt also zu wünschen übrig.

2) Dubois a. a. O. S. 73 f.

3) Mit großer Sicherheit können wir dies aus dem Bestehen der Ceremonie der drei in den Leib des toten Pferdes gegrabenen „Pfade", des ehernen, silbernen und goldenen Dolches, schließen.

4) S. Kāty. Çr. S. 20, 6, 10 ff. (S. 972); Āp. Çr. S. 20, 17, 9.

5) Dubois 25.

6) ibid. 40.

7) ibid. 54.

8) ibid. 41.

9) z. B. Statue des Viṣṇu in Kupfer: ibid. 31.

10) z. B. ibid. 26.

bildungen verehrt und kontemplativ betrachtet.[1]) Neben der Verehrung Viṣṇus tritt die der Gestirne sehr hervor. Als Opferaltäre dienen Metallherde: beim Indra-Opfer ein Kupferkessel[2]) beim Yama-Opfer ein eiserner[3]), beim Varuna- ein silberner[4]), beim eigentlichen Pferdeopfer ein goldener[5]) Herd. Jedes Opfer wird feierlich angekündigt und mit einer Reklame seiner Wirksamkeit und Notwendigkeit beschlossen. Der aufgewandte Luxus an Opferinstrumenten ist enorm. Die Opferung beschränkt sich auf das Pferd. Eine Mutterstute von roter oder schwarzer Farbe, die man samt ihrem Futter unter umständlichen Ceremonien fortwährend reinigen muß, soll dasselbe geworfen haben.[6]) Über die notwendigen Characteristica sagt der Text nichts Näheres. Ganz ungeheuerlich aber klingt die Bestimmung[7]): „Sobald die Stute geboren hat, bedecke man das Fohlen mit neuen und reinen Linnen und achte aufmerksam darauf, ob es die zur Anwendung beim Opfer notwendigen Erkennungszeichen trägt. Anderenfalls suche man eine andere Stute und beginne sämtliche Ceremonien von neuem" (!). — In kultischer Beziehung ist noch die Beibehaltung der rituellen Gewohnheit des Herumschweifenlassens des Pferdes und der gemeinschaftlichen Beteiligung der Priester der vier Veda bemerkenswert. Das abschließende Reinigungsbad tritt als pomphafte Schlußzeremonie mächtig hervor: ein mit zahllosen Löchern versehenes Gefäß wird auf des Herrschers Kopf gestellt und jeder Unterthan gießt Wasser in dasselbe.[8]) Als uralter, interessanter Opferbrauch ist noch die Aufbewahrung und Verwendung der Opferasche zu Läuterungszwecken zu erwähnen. Denn auch aus dem germanischen Johannisfeuer, in das man Pferdeschädel als Erinnerungsmale an alte Roßopfer warf, entnahm man verglimmende Kohlen und Aschenreste, die auf das fruchttragende Feld gestreut wurden, um es gegen Unheildämonen zu feien und ergiebig zu machen. In dieser Verwendung der Asche

Heiligkeit der Opferasche.

1) S. 69: „Er (der Hauptpriester) stelle eine meditative Betrachtung über das Feuer an und bringe ihm, indem er es sich unter der Figur eines bärtigen, mit langen Augenbrauen und kastanienbraunen Haaren versehenen Mannes denkt, das Opfer dar; cf. das Opfermesser: ibid. 73; die Sonne: 42; Çiva: 42 f.; Ganeça 41; „Er veranstalte sodann das Ganeça-Opfer, dessen Gottheit er sich als Zwerg mit großem Bauch und Elefantenkopf vergegenwärtigen möge, ohne daß seine offenbare Unförmlichkeit ihm irgend etwas von seiner Schönheit nähmen" (!!).

2) S. 13.

3) S. 26.

4) S. 44.

5) S. 63.

6) S. 58 ff.

7) S. 61.

8) S. 84 f.

als Dungmittel erschließt sich ein kultureller Faktor von kolossaler Wichtigkeit: von Deutschland bis nach Indien hin machte das an den Sonnenwendfesten entflammte heilige Feuer die gestrüppverkleideten Ländereien ergiebig, indem es das harte Gehölz in treffliche, weiche Holzkohle verwandelte. Von allen kulturgeschichtlichen Folgen, die sich mit der Opferung des Rosses seit Beginn der Aera des Feueropfers verbanden, ist vielleicht keine der genannten an Bedeutung ähnlich: die geweihte Asche, von Mann, Frau und Kind aus dem Brande auf das sonst so wenig rationell bestellte Feld getragen, that das ihrige, um den Glauben an ihren unerhörten, magischen Nutzen zu befestigen[1]). — Von den sachlichen Einzelheiten sei nur noch der bis ins Ungeheuerliche übertriebenen Honorarforderungen der opfernden Priester gedacht. Gerade diese exorbitanten Taxen aber beweisen die Niedrigkeit der wirklich gezahlten Summen, denn erfahrungsmäßig schwärmen immer diejenigen am meisten von saftigen Braten, die sie am seltensten zu essen bekommen.[2]) — Die Verfassung unseres Textes ist endlich keine einwandfreie: er scheint sachliche Unmöglichkeiten zu bringen, weist Lücken auf und entstellt manche Sanskritworte bis zur völligen Unkenntlichkeit.

Priesterhonorare.

Abendländische Nachrichten über den Açvamedha.

Eine Darstellung der wesentlichsten Elemente des Açvamedha war für uns nicht nur der zahlreichen, um denselben sich gruppierenden mythologischen, kultus- und kulturgeschichtlichen Ideen wegen notwendig, sondern namentlich auch deshalb unsere Pflicht, weil die bisher in den Laienkreis gedrungenen Begriffe

1) Die in Betracht kommenden Vedastellen werden in einem der nächsten Hefte der W. Z. f. d. K. d. M. von mir besprochen, erscheinen. Die Opferasche als Läuterungsmittel im jungindischen Açvamedha: Dubois S. 85 (der König läutert sich damit symbolisch Stirn, Nacken und Schultern). „Man verteile auch unter alle Brahmanen und die anwesenden Fürsten von dieser Asche". — In Deutschland wurde die Asche des Osterfeuers sorgfältig aufbewahrt, „denn sie wirkt gut bei Krankheiten. Man glaubt auch, daß, soweit das Feuer leuchtet, im folgenden Jahre das Korn gut gedeiht und keine Feuersbrunst entsteht." Kuhn, märkische Sagen, 312. Als ethnologische Parallele nenne ich folgendes: bei den Marimos, einem südafrikanischen Stamm, wird die Asche des geopferten Menschen auf das Land gestreut, um den Boden fruchtbar zu machen. Vgl. Lubbock, Entstehung der Civilisation, S. 305.

2) Außer ganzen Kuhherden soll der König nicht nur 1000 goldene Gefäße, kostbare Kleider, ferner Sänften, Elefanten, kostbare Steine in Menge geben (Dubois 88), sondern auch sich eine dreiviertel Stunde lang zum kalpa-vṛkṣa dem „Wunschbaum", der alle Wünsche erfüllt, machen, indem er alles giebt, um was man ihn bittet. „Wenn er irgend jemandem etwas abschlüge, würde er die ganze Frucht des veranlaßten Opfers verlieren. Also muß er, mag man ihn um seine Frau, seine Kinder, sein Königreich bitten, alles dieses weggeben. Wenn sich aber Brahmanen ihm vorstellen, so muß er sich glücklich schätzen und ihnen das doppelte von dem geben, um was sie ihn bitten, in der sicheren Hoffnung, daß er (in der Himmelswelt) 10000 mal mehr empfangen wird, als er ihnen giebt": S. 87.

über das indische Pferdeopfer äußerst konfus und irrig sind. Sie stammen aus der mit dem Veda noch unbekannten Anfangsperiode der Sanskritphilologie. Eine Darstellung des Açvamedha auf Grund der vedischen Ritualtexte zu geben, verbietet uns Plan und Anlage dieser Arbeit. Eine absolut zuverlässige kurze Zusammenfassung giebt A. Hillebrandt in seiner „Ritualliteratur“ im Grundriß für indo-arische Philologie (III, 2). Eine ausführliche Darstellung bereite ich vor. Hier sei eine Blütenlese der mir zu Gesichte gekommenen Bemerkungen über den Açvamedha angefügt. Eine Kenntnis der Quellen dieser Notizen würde meine „Geschichte des Açvamedha“ sicherlich wesentlich vervollständigen. — Gott Brahma selbst soll zu Bodh-Gayā ein großes Pferdeopfer dargebracht und dadurch die ganze Gegend geheiligt haben.[1]) — „Das Roßopfer nimmt den allerersten Rang ein und verschafft demjenigen, der es hundertmal darbringt, die Herrschaft im Paradies. Es scheint uns symbolisch dargebracht zu sein, indem man sich darauf beschränkte, im Verlauf gewisser Ceremonieen das Opferroß und die übrigen Opfertiere festzubinden. Das wirkliche Opfer gehört einer späteren Ära an.“[2]) — „Ein Pferd, von dem die alten Legenden vieles erzählen, ist Syāma Karna (soll wohl „çyāmakarṇa“ = „Schwarzohr“ heißen!), das allein ein passendes Opfer beim Pferdeopfer sein soll. Einhundert Roßopfer sollten, wie der Opferpriester behauptete, den Indra vom Himmel herabziehen, und deshalb versuchte der Gott es stets, das Pferd, dem es erlaubt war, vor der Opferung frei umherzuschweifen, abzufangen. Der heilige Gālava, ein Schützling des Viçvāmitra, fragte nach Vollendung seiner Studien, womit er ihn honorieren sollte. Als dieser aber ein Honorar ausschlug, wiederholte er die Frage immer wieder und wieder, bis der Rṣi endlich ärgerlich sagte, er wäre mit nicht weniger als 1000 schwarzohrigen Pferden zufrieden. Nach langem Suchen fand Gālava drei kinderlose Rājās, von denen jeder 200 derartige Pferde hatte und diese gegen je einen Sohn austauschen wollte. Gālava ging nun zu Yayāti, dessen Tochter für jeden der Könige einen Sohn gebären konnte und doch Jungfer blieb (!). Durch dieses Mädchen wurden die drei Rājās Väter von Söhnen. Viçvāmitra nahm sie und bekam, um die Zahl vollzumachen, von derselben mystischen Braut noch zwei Söhne.“[3]) — „Dem Hauptgott unter den Bodd oder Statuen im Tempel zu Minnagara oder Mânekir

1) Monier-Williams a. a. O. 103.
2) Wilson, Lexikon unter açvamedha.
3) Crooke 1, 204.

wurde (außer anderen Tieren) jährlich ein Pferd geopfert."[1]) Überaus phantastisch und unklar sind folgende Auslassungen: „Dem Pferde des Açvamedha folgend, (das, nach Ausdrücken der Milch aus den Ohren, beim Opfer das Fleisch in Kampher verwandelt und aus seinem schmutzlosen Innern ein Licht erscheinen läßt) kommt Arjuna vom Lande der Amazonen zur Gegend, wo die Bäume Frauen und Männer statt Früchte tragen."[2]) — „Der Hauptprozeß, den wir hier ins Auge fassen müssen, ist das berühmte Asvamedha, oder das große, dem Weltenschöpfer zu Ehren gefeierte Roßopfer. Die Idee, die diesem Opfer zu Grunde lag, war ohne Zweifel diese, daß in der Schöpfung der Körperwelt der schaffende Urgeist sich selbst für die Menschheit zum Opfer darbringe. Es hängt dies mit der Vorstellung zusammen, nach welcher die materielle Welt nur als eine vorübergehende Rettungsstätte für die abgefallenen Geister gefaßt wurde. Schöpfer dieser Welt aber war im Auftrage Brahma Iswaras, der jener Gefallenen sich erbarmte, Viṣnu, und die Schöpfung selbst war vorgestellt unter dem Bilde eines Pferdes. So war auch nach dieser Lehre Viṣnu Schöpfer des Pferdes, und dieses Schöpfungsbild war das erste, das aus dem Wasser emporstieg."[3]) Schließlich aber erwähnen wir in wohlthuendem Gegensatz zu diesen Phantasmen die sehr wichtige Bemerkung eines Engländers,[4]) daß, wenn im modernen Indien ein Fluß über seine Ufer tritt, man ihm unter anderem auch Pferde opfert, indem man sie gesattelt in den Strom stößt. Man vergegenwärtige sich den indischen Glauben, daß Pferde den Strömen entsteigen.

3. Das Pferdeopfer der übrigen antiken Kulturen.

Mangelhaftigkeit der Quellen über das nichtindische Pferdeopfer.

Während die indische Litteratur von ältester bis zu jüngster Zeit einen vortrefflichen Einblick in die Religionsgeschichte dieses uns stammverwandten Volkes gewährt, indem teils profane Beschreibungen, teils geheiligte Ritualvorschriften das Werden und Wachsen religiöser Ideen und Gebräuche uns durch Jahrtausende beobachten lassen, sind wir bei den nun zu erwähnenden Völkern auf dürftige zeitgenössische Angaben angewiesen. Die Einzelheiten der Vollziehung des Roßopfers gehen deshalb unserer

1) Bastian, Z. f. Ethnol. 1869, 64, der Kitâb-al-firist 987 p. d. citiert. Woher hat derselbe die ebenda gemachte Bemerkung: „Die beim großen Pferdeopfer des Acvamêda (um die Würde eines Chakrawarta oder raddrehenden Kaisers zu erwerben) freigelassenen Pferde (Acwamêdika oder Acwamêdija) wanderten frei umher?"

2) Laz. und Steinth., Z. f. Völkerpsychol. und Sprachw. 5, 299.

3) Furtwängler, Idee des Todes, S. 10.

4) Crooke[2] 1, 46.

Kenntnis völlig verloren; genug, daß wir von der nackten Thatsache seiner Darbringung erfahren.

Pferdeopfer der Iranier.

Daß bei den iranischen Stämmen das Pferd eine große Rolle spielte, lehrt die reiche Anzahl der Namen von Rittern und Königen, die nach ihren Pferden benannt sind. Wenn Ovid von den Persern berichtet, daß sie Pferde der Sonne zu weihen pflegten, um der schnellen Gottheit ein schnelles Tier zu geben[1]), so spricht er darin eine tiefsinnige religionsgeschichtliche Wahrheit aus. Daß Tiridates dem Euphrat Pferde opferte, erwähnten wir schon[2]). Er war ein Parther. Xerxes opferte, als er nach Hellas zog, dem Strymon weiße Pferde. Nach Xenophon brachten die Perser dem Zeus als Brandopfer Pferde dar[3]). Sie opferten dem Sonnengott auf der Höhe ihrer Berge[4]). Nach Strabo bedienten sich die Bewohner einer großen persischen Provinz, nämlich Carmaniens, zu Opferzwecken auch des Esels, welchen sie dem Mars darbrachten[5]). Der Esel ist ein offenbarer Ersatz für das Pferd. Die Nachricht ist deshalb besonders interessant, weil nach ihr das Roßopfer des als kriegerisch bezeichneten Stammes wieder unter den Schutz des kriegerischen Gottes gestellt erscheint. Der Satrap von Armenien schickte dem Perser jedes Jahr 20000 (?) junge Tiere zum Mitrafest[6]). Nach Agathangelos soll Chosrow sieben Schimmel nach einem Siege geopfert haben. Die Skythen brachten ihrem Kriegsgott Acinaces Pferde dar; sie opferten vorzugsweise Pferde[7]). Roßopfer sind auch bei den Massageten[8]) und Armeniern[9]), und zwar als Sonnenopfer bezeugt. Ganz vereinzelt

---

1) Ovid, Fast. 1, 385: placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum, ne detur celeri victima tarda deo. Hehn[6] 36.

2) Zeitschr. f. Ethnol. 1, 367. Vgl. oben S. 113.

3) Herodot 7, 113; Jähns 1, 435; Xenophon Cyropaedie 8, 3, 24; Schlieben 207.

4) Pausanias 3, 20, 5.

5) Strabo, lib. XV, S. 1057; nach Michaelis, Geschichte der Kinder Israels 344

6) Strabo 11, 14, 9. Hehn[6] 33.

7) Jähns 1, 435; so nach Herod. 4, 61. Bei den Scythen waren die von Herodot erwähnten weißen Pferde (Herod. 4, 52; Philostrat. vit. Appollon. 1, 31) der magna mater geweihte, am heiligen See in Freiheit lebende Opfertiere: Ritter, Vorhalle europäischer Völkerschaften 185; dagegen J. Grimm, Gesch. d. deutschen Sprache 234; cf. Sueton J. Caes. 81.

8) Jähns 1, 435; Lassaulx Anm. 224; „weil man dem raschesten Gotte das rascheste Tier opfern müsse": Herodot 1, 216; cf. Valerius Flaccus 1, 189; die Begründung also ganz wie bei Ovid. S. Anm. 2; vergl. auch Frey, Tod und Seelenglauben im alten Israel 162 Anm. 4 und 5 und ibid. 163 Anm. 1; nach Herod. a. a. O. verehren die Massageten ausschließlich den Helios und opfern ihm Pferde.

9) Schlieben, Pferde des Altertums 207, citiert: Justin. 1, 10, 5; Philostrat. vit. Apollon. 1, 31; Xenophon Anab. 4 p. 261.

steht die biblische Nachricht von den Rossen, die durch die Könige von Juda der Sonne geweiht waren. Josua machte diesem Religionsbrauche ein Ende[1]). Es handelt sich hier zweifellos um einen nicht-semitischen Kult, der zugleich mit den Pferden importiert war[2]).

Graeco orientalisches Pferdeopfer.

Von besonderem Interesse scheint uns die Angabe zu sein, daß heldenmütige Weiber, d. h. Amazonen, das Roßopfer dargebracht haben sollen.[3]) Denn unter den Amazonen haben wir wahrscheinlich orientalische Sagengestalten zu sehen. Wenn wir ferner hinzunehmen, wie wichtig der Einfluß ist, den das alte Griechenland gerade in kultischer Beziehung vom Morgenlande erfahren hat, und feststellen, daß in Griechenland wie in Persien dem Sonnengotte Pferde geopfert wurden; daß die Trojaner als recht eigentliche Mittler zwischen orientalischer und occidentalischer Kultur, nicht minder wie die Perser, Pferde in die Flüsse warfen; daß namentlich hier wie dort nur Schimmel geopfert wurden, so wird die Vermutung einer Entlehnung des griechischen Roßopfers vom orientalischen fast zur Gewißheit.[4]) Die Griechen haben niemals Pferde in die Flüsse gestürzt; der trojanische Brauch, sie lebendig in den Skamander zu werfen[5]), fällt Achill deshalb auf[6].) Wahrscheinlich stand der Skamander und sein Kult bei den Troern im höchsten Ansehen. Dafür spricht noch die Thatsache, daß Hektor seinem Sohn außer dem gewöhnlichen Namen Astyanax auch noch den Ehrennamen Skamandrios beilegte[7]), welcher ohne Zweifel auf den in Rede stehenden Flußgott zu beziehen ist. Dazu kommt noch das sehr

1) 2. Könige 23, 11. Smith, Religion der Semiten 222 f. macht darauf aufmerksam, daß das geflügelte Pferd bei den Karthagern ein heiliges Symbol war, und daß die auf Rhodos dargebrachten Pferdeopfer, wie der ganze dortige Kultus, semitischen Charakter tragen; ferner sagt er S. 226: „Man hat angenommen, daß der goldene Set, den die semitischen Hyksos im Delta verehrten, ein Sonnengott war. Wenn das der Fall war, so mögen die Pferde der Sonne an die Stelle der alten Heiligkeit des Esels getreten sein. Denn der Esel ist auf semitischem Gebiet weit älter als das Pferd." Derselbe verweist endlich auf Bancroft: III, 168; seine „Kinship and Marriage" 208 f.; Frazer, Totemism 48; Hahn sagt S. 198: „Im Tempel von Jerusalem hatte man heilige Rosse der Sonne. Trotzdem oder gerade deshalb verbot das zweite Gesetz im Sinne der Priester das Pferd überhaupt, freilich ohne jede Spur von Erfolg: 5 Mosis 17, 16." Vergl. auch Hehn[6] 28.

2) Vergl. Encyclopaedia biblica unter „horse".

3) So nach Aristophanes, Lys. 192. – Pseudokallisthenes III, 25 (Stengel, Sakralaltertümer 95 Anm 13) läßt die Amazonen dem Alexander antworten: wir aber bringen jährlich ein Pferdeopfer dar, bei dem wir dem Zeus, Poseidon, Hephäst und Ares 30 Tage lang opfern.

4) So auch Stengel, Philol. 39, 182 ff.

5) Il. 21, 132.

6) S. Stengel, Sakralaltertümer 94.

7) Il. 6, 402.

enge genealogische Verhältnis, in dem der Flußgott mit der trojanischen Königsfamilie stand[1]). Auch scheint mir dafür die Veneration des hölzernen Pferdes[2]) zu sprechen, das als leibliche Gottheit angesehen und zum Palladium der Stadt erhoben wurde. Daß die Griechen sich zum trojanischen Opferbrauche nicht entschlossen, ist merkwürdig, da sie den Strömen sehr häufig Menschenopfer darbrachten.[3]) Freilich existierte bei ihnen der abgeschwächte Brauch, das Blut von Opfertieren in Ströme rinnen zu lassen, bis in späte Zeit.

Pferdeopfer griechischer und römischer Stämme.

Griechische und römische Stämme haben nach alten Berichten nicht selten das Roßopfer vollzogen. Die Argiver warfen vor Alters in ein Gewässer, die Dine, dem Poseidon Pferde[4]). Die Lacedämonier opferten auf dem Taygetos den Winden ein Roß[5]), und in Cleonae schlachtete man auf ein Zeichen der Hagelwächter ein Lamm und ein Fohlen zur Beruhigung[6]). Dem Helios soll zu Rhodos alljährlich ein Viergespann in das Meer gestürzt sein.[7]) Auf der Insel Kalauria wurden Pferde dem Poseidon geopfert.[8]) Die Veneter am adriatischen Meere brachten Schimmel dar.[9]) Die Mysier und Dalmatier opferten Pferde vor der Schlacht[10]), desgleichen die Lusitanier.[11]) Angeblich wurden bei den Phöniciern und Karthagern dem Moloch Pferde geweiht[12]), wozu die bekannte Sage stimmen würde, daß Karthago an der Stelle gebaut worden sei, an der ein Pferdekopf gefunden war[13]), d. h. ein Pferdeopfer den Baugrund geweiht hatte, und das geflügelte Pferd den Karthagern ein heiliges Symbol war. Auch die Salentiner verbrannten

1) Buchholz, homerische Realien III, 1, 285.

2) Od. 11, 523 ff.

3) Stengel a. a. O. 89.

4) E. H. Meyer, indog. Myth. 2, 453; Pausanias VIII, 7, 2; Stengel, Philologus 39, 182 ff.; Schömann, griechische Altertümer[3] 2, 232; Stengel, Sakralaltertümer 94; auch Cassius Dion 48, 48 erwähnt, daß dem Meeresgott Poseidon Pferde in die Fluten versenkt werden.

5) Das einzige Beispiel eines den Winden geltenden Pferdeopfers! S. Festus, de verborum significatione 13, S. 178 ed. Müller; Jähns 1, 434. Die Opfernden flehen die Winde an, daß durch deren Hauch die Asche möglichst weit über das Land hin verstreut würde.

6) Senec. nat. Qu. 4, 6.

7) Festus, ibid. 13, S. 178 ed. Müller: „weil sie (die Sonne) in einem solchen Wagen die Welt umfahren soll.“

8) Schömann, Griechische Altertümer[3] 2, 232; s. a. Jähns 1, 435.

9) Strabo 5, 1, S. 215 C.

10) Florus 4. 12;

11) Strabo 3, S. 155. Nach Jähns 1, 435 auch die Kelten. (? ?)

12) Münter, Religion der Karthager, 2. Ausg. S. 16 ff.

13) Lawrence, the Magic of the horse-shoe 69, cf. oben S. 5.

jährlich dem Jupiter zu Ehren ein Roß[1]); die Arkader opferten einen Schimmel.[2]) Von einzelnen Opfern sind zunächst die wenigen aus Griechenland bekannten Totenopfer zu erwähnen. Das größte und glänzendste brachte Achilleus seinem toten Freund Patroklos dar, indem er neben erbeuteten Jünglingen Pferde auf dessen Scheiterhaufen tötete und verbrannte. Sie wurden im Tode zu des Toten Eigentum gestempelt und sollten ihn als Grabmitgabe begleiten.[3]) Auch das Schwuropfer, das Tyndareos bringt, als er die Freier der Helena schwören läßt[4]) ist als Totenopfer zu fassen: der Schwörende verpfändet sich den Göttern der Unterwelt. Deshalb wird das für ihn substituierte Opferroß, wie stets beim Totenopfer, nicht gegessen, sondern das Fleisch wird zerstückelt und begraben. Das einzige historische Roßopfer, das einem Toten auf griechischem Boden galt, war importiert: die Athener sollen dem skythischen Heros Toxaris, der angeblich bei einer Pest als Arzt Dienste geleistet hat, ein weißes Roß an seinem Grabe als Totenopfer dargebracht haben.[5]) Der ganz abnorme Gebrauch eines weißen Tieres beim Totenopfer des skythischen Helden beweist hier zur Genüge das Ungriechische der ganzen Veranstaltung. Einzelne Roßopfer mögen als fremdes Gut im griechischen Kult Platz gefunden haben: Palamedes verlangte für den Helios ein weißes Füllen.[6]) Mithridates stürzte vor dem Beginn des Krieges gegen die Römer dem Poseidon ein Gespann weißer Rosse ins Meer.[7]) Auf römischem Boden ist vor allem des October equus zu gedenken, des Rosses; das die Römer jährlich auf dem Marsfelde zu Ehren des Kriegsgottes darbrachten.[8]) Sextus Pompejus ließ nicht nur Pferde, sondern auch Menschen ins Meer werfen, dem Neptun, seinem angeblichen Vater, zu Ehren.[9]) Bei dem Übergang über den Rubikon weihte Cäsar den Göttern eine ganze Herde von Pferden, indem er ihnen die Freiheit gab.[10]) Vitellius brachte dem Flußgott des Euphrat ein prächtig geschmücktes Streitroß dar.[11])

1) Dasselbe wurde zu Menzana lebendig in die Flammen geworfen: Festus a. a. O. 13, S. 178 ed. Müller.

2) Tzetz. ad Lycophr. Vers 483 bei Stengel, Philol. 39, 184.

3) Rohde, Psyche[1] 14 ff.

4) Pausanias 3, 20, 9.

5) Stengel, Sakralaltertümer 103; ders. Jahrb. f. Philol. 1886, S. 324, Anm. 7; Luc. Scyth. 2.

6) Philostr. Her. XI, 1 p. 309.

7) Stengel, Sakralaltertümer 94. Hier sei auch der von Schwartz, Ursprung der Mythologie 166 f. beigebrachten Beispiele gedacht.

8) Festus a. a. O. 13, S. 178.

9) Plinius 9,16,55; Dion Cassius 48,48; Stengel, Sakralaltert. 94.

10) Suet. Caes. 81.

11) Tac. annal. 6, 37.

Ungarische Pferdeopfer.

Um alle mir bekannten Daten über das Roßopfer nichtgermanischer Völker zu erschöpfen, sei hier die Bemerkung angeschlossen, daß bei den alten Ungarn als Opfer sehr oft das **weiße Roß** erwähnt wird. Auf den Nachbildungen altungarischer Mythen, wie z B auf dem Rundgemälde A. Feszty's: „Die Landnahme", das kürzlich in Budapest ausgestellt war, opfert der Taltos einen Schimmel.[1] — Angeblich sollen kalmückische Völkerschaften noch jetzt Pferde opfern.[2])

Historische Verbreitung des Pferdeopfers.

Die gegebenen Thatsachen lehren, daß das altindische Roßopfer als älteste Quelle zur Erschließung des Verständnisses für den kultischen Gebrauch des Pferdeopfers überhaupt aufzufassen ist. Die mit Indien in mehr oder weniger engem Konnex stehenden Völkerschaften haben die gleiche Institution offenbar in gleichartiger Vollziehung gekannt. Wie die vedischen Arier, opferten sie vor oder nach ihren Kriegen, oder an den großen Festen der Sonnengottheit; wie jene, gleichzeitig **zahlreiche** Pferde, und zwar nur **Schimmel**. Dieser Brauch ist bei Persern, Armeniern und anderen Völkern des indogermanischen Asiens bezeugt. Zugleich mit dem Pferde selbst mag er in außerordentlich früher Zeit bei den kleinasiatischen Kulturen Eingang gefunden haben, die damals schon so mächtig von semitischem und ägyptischem Einfluß angegriffen waren. So eröffnete sich für den heiligen Brauch nicht nur die ganze Inselwelt des Ägäischen Meeres und das gegenüberliegende Griechenland, sondern auch die Küste von Nordafrika mit ihren semitischen Stämmen. Die alten griechischen Wohnsitze in Italien mögen, falls nicht kleinasiatische Einflüsse schon zuvor in gleicher Richtung gewirkt hatten, den kriegerischen Römern zugleich mit den griechischen Göttern auch den griechischen Kultus geschenkt haben, und Rom war es vielleicht, das seinen zahlreichen Provinzen das Pferdeopfer brachte. In Griechenland ist es so wenig wie bei den semitischen Stämmen jemals heimisch gewesen, noch ist sein Zweck dort recht verstanden worden. Fehlt doch jenen Völkern die kulturgeschichtliche Basis, auf der der Ritus erst erwachsen konnte. Daß endlich auch der Alexanderzug neben so vielen orientalischen Sitten und Eindrücken eine erneute Vorstellung von der Bedeutung dieses Opfers bringen konnte, lehrten uns die Worte, die ein später Schriftsteller einer **Amazone**, d. h. doch wohl einem

---

1) **Kohlbach**, Archiv für Religionswissenschaft 3, 350; Z. f. d. M. u. S. 2, 264 ff.

2) Woher hat **Löffler**, Geschichte des Pferdes 89 seine Bemerkungen entnommen: „In diesen unermeßlichen Steppen findet man noch jetzt heidnische Völkerschaften, welche, wie die alten Scythen, ihren Gottheiten ein Pferd opfern". (?)

dem fernen Centralasien entsprungenen mythischen Wesen, in den Mund legte.

Zusammenfassende Darstellung der Opferidee.

Zur Erkenntnis der natursymbolischen Bedeutung des Roßopfers brachte uns unsere Zusammenstellung wenig Neues. Die Identifikationen des Opferrosses mit der Sonne und dem Winde liegen auf der Hand. Als Weihgabe dem Meere oder den Strömen gegeben, spielte unser Opfer namentlich auf Inseln und am Gestade eine Rolle. Wenn uns berichtet wird, daß man zu Rhodos das Pferd samt einem Wagen dem Sonnengott zu Ehren ins Meer stürzte, so liegt entweder eine mißverständliche Begründung dieses Ritus durch den alten Berichterstatter, oder eine Kontamination zweier Opfer, des Wasser- und Sonnen-Opfers vor. Daß endlich eine unzweideutige Thatsache das griechische Totenopfer eines Schimmels als asiatischen Brauch, das heißt als spätes Prototyp eines dort so alten und so ungeheuer weit verbreiteten Ritus lehrt, dürfen wir für einen besonders glücklichen Zufall halten. Dem griechischen Helden gab man kein Pferd in das Grab mit; das Tier war nicht so sehr mit seines Helden Persönlichkeit verwachsen, daß es seine Grabesruhe hätte teilen müssen. Mag es zu seinem Besitz, seinem Hofstaat gehört haben: — zu seinem Selbst gehörte es nicht. Der Heros hielt nicht, auf seinem Roße sitzend, den ewigen Schlummer. Erst die slavischen Völker und die Armenier kannten diese Vorstellung als populär gewordenes Sagenmotiv. Der Brauch der rituellen Schlachtung eines Schimmels am Grabe des Verstorbenen beglaubigt die alte Idee für jene Nomadenvölker der asiatischen Steppe, und für eine Zeit, die derjenigen der jetzt gemachten Gräberfunde vielleicht um viele Jahrhunderte vorausgeht.

Das südgermanische Roßopfer:

Die vorausgegangene Untersuchung sollte die Folie bilden für eine Erörterung über das germanische Roßopfer, für dessen Vorhandensein wir das klassische Zeugnis des Tacitus besitzen;[1]) von dessen Vollziehung wir aber durch gleichaltrige Quellen völlig ununterrichtet sind. Der heutige Volksbrauch und nordische Kulthandlungen mögen uns hier zur Rekonstruktion des alten Bildes des germanischen Roßopfers behilflich sein.

— als Substitut für ein Menschenopfer, den Strömen dargebracht;

Offenbar diente das Roß namentlich da, wo es Strömen dargebracht wurde, bisweilen als Substitut für den Menschen. Freilich scheint dies Substitut sehr selten gewesen zu sein, da man an den alten Menschenopfern bis in späte Zeit festhielt.[2]) Immerhin versenkte man in den Pilatussee z. B. ein Roß, um

1) Auf dem Felde, auf dem Varus und seine Krieger umzingelt worden waren, wurden nach Tacitus, ann. 1, 61 die Glieder der Pferde auf dem Schlachtfelde neben denen der Menschen gefunden, die Köpfe an Baumstämme genagelt.

2) Grimm, Myth.[4] 1, 37.

den darin hausenden Geist des Unwetters zu begünstigen.[1]) Die direkte Kunde von einem Pferdeopfer, das einer Flußgottheit galt, haben wir dagegen in dem Märchen, nach dem die Wasserstraße zwischen Thiessow und Roeden einst so schmal war, daß ein Pferdeschädel genügte, um sie zu dämmen und trocken zu überschreiten. — Einen weiteren, sicheren Anhalt scheint uns ferner die Sitte zu bieten, Backwerk in Roßgestalt zu bereiten. Den häuslichen Kulten wurde durch stellvertretende Opferung von Backwerk die einfachste Form des Tieropfers einverleibt. Das Opfer trägt auch hier die Form des verehrten Gottes;[2]) in der Darbringung pferdegestaltiger Kuchen wird sich eine häusliche Form der Wodan-Verehrung vollzogen haben. Doch ist zu erwägen, daß die alte Sitte frühe mißverstanden wurde und in das kindliche Spiel überging.[3]) Alte Erinnerungen vermögen wir noch in folgendem zu erkennen: in Ostfriesland, Holstein, Dithmarschen und Mecklenburg giebt es ein großes, semmelartiges Backwerck von Weizenmehl, das Stute heißt. In Sprichwörtern und Rätseln wird die Gleichsetzung von „Stute" = „Brot" und „Stute" = „Pferd" benutzt.[4]) Es ist freilich auch hier hervorzuheben, daß von einer Identifikation dieser „Stute" mit irgend einem mythischen Wesen schon deshalb nicht die Rede

— symbolisch in Brotform dargebracht;

1) E. H. Meyer, indog. Myth. 2, 454; Laistner, Nebelsagen 180; 13.

2) Über die Verwendung von Backwerk als Opfer habe ich in der Z. f. Ethnol., Jahrg. 1902, S. 62, Anm. 6 gehandelt. Im vedischen Ritual wird ein Widderpaar aus Gerste hergestellt. Schon von Hardy wurde dieses Opfer für das Substitut eines Tier- resp. Menschenopfers gehalten: Archiv für Religionswissenschaft 3, 216. Im modernen Indien hält man es bisweilen für das einzige Mittel, um das Nachsterben eines Menschen zu verhüten, daß man als Opfertier ein lebendes Wesen wie z. B. einen Widder, oder einen Ziegenbock, oder ein Huhn, darbringt: Dubois 226. Indische Stämme formen menschliche Figuren aus Mehl, Teig oder Lehm und schneiden ihnen den Kopf ab, um ihre Götter zu ehren: ibid. 490. Das Speiseopfer galt überhaupt in gewissen Fällen als Ersatz für das Tieropfer. Smith, Religion der Semiten, Übers. 180 und in Rom vertraten Nachbildungen aus Wachs und Teig die Stelle der Tiere: ibid. 372. Das Darbringen von wollenen Puppen war im alten Italien beim Larenfest der Compitalia im Gebrauch: Samter, Familienfeste der Griechen und Römer 112 f. Im alten Griechenland wurde beim Opfer den Kuchen eine eigentümliche Form gegeben. Besonders häufig sind die Nachbildungen von Tieren: Stengel, Sakralaltertümer 69. Kuchen in Gestalt von Tieren figurieren unter den Opfergaben bei den Diasia am 23. des Monats Anthesterion, einem Sühnopfer, welches Thukydides 1, 126 zu den Lokalopfern rechnet: Hardy a. a. O. 3, 216; vergl. auch die Scholien zu Thyc. a. a. O. und Hesychius s. v. bus und hebdómos bus.

3) In Oberbayern sollen die Kinder am Allerseelentage ein Gebäck aus Weizenmehl bekommen; die Knaben einen Hirsch, die Mädchen einen Hahn: Z. f. Ethnol. 25, 279 f.

4) Jähns 1, 225.

sein kann, weil man von jeher nur Hengste opferte und sie natursymbolisch verwertete. Weit näher kommen wir einem alten Brauch vielleicht bei Erwähnung der alten Pfefferkuchenreiter,[1]) die man vielfach als direkte Nachbildungen des berittenen Wodan angesehen hat. Wenn man in Tirol Totenbrot in Form von Rossen bäckt,[2]) so mag vielleicht das alte Totenopfer des Rosses hier zu Grunde liegen. Die sich bietenden Analogieen sind zu häufig und zu vollständig, als daß wir den Schluß auf urgermanische Verhältnisse unterlassen könnten[3]). Doch hoffen wir einen weit sichereren Anhalt für das Vorhandensein altgermanischer Roßopfer aufweisen zu können.

— Stätte und Modus seiner Vollziehung;

Jacob Grimm findet in dem Genuß des Pferdefleisches, dem Trinken aus Pferdehufen, dem Aufrichten von Pferdeköpfen bei Hexenmahlen deutliche Spuren alter Pferdeopfer.[4]) Zu fröhlichem Tanze und Schmause kommen die Hexen an bestimmten Tagen im Jahre an bestimmten Orten zusammen, in der Regel auf Bergen, wo dann der aufgerichtete Pferdeschädel ihre Malstätte bezeichnet[5].) Die Berge waren altüberkommene Stätten des Kultus der Lichtgötter. Die Perser wählen sie zur Weihung ihrer weißen Rosse; die Inder werden auf ihnen geopfert haben, ehe sie in die Ebene des nördlichen Indiens hinabstiegen. Die Armenier heiligten sie durch ihre analogen Religionsgebräuche. Die Berghäupter vermittelten zwischen Himmel und Erde und dem beide verbindenden Blitze. Dort flammten an den großen Wendepunkten des Jahres die Feuer auf, deren Licht zu dem der Erde sich zu- oder abwendenden Sonnengott emporstrahlte. Kein Zufall ist es, daß die alten Priesterinnen, die in mitternächtiger Stunde mitsamt ihrem Opfertier schweigend die selten besuchten, waldigen Höhen erstiegen, auf des Berges Krone den Opferstein fanden, von dessen Höhlung das Blut des jungen Tieres zum gemeinschaftlichen Mahle für Götter und Menschen empordampfen mußte. Sicherlich kamen bei der Wahl des Opferplatzes auch einfache, praktische Überlegungen zur Geltung. Der Schauplatz so wilder Lustbarkeiten mußte auf freiem Gelände liegen und weithin sichtbar sein, denn er war der gemeinschaftliche Sammelplatz eines ganzen Stammes. In den Schwarmnächten entfesselten sich dort die Mysterien

1) ibid. 195.
2) Rochholz, Glaube und Brauch 330.
3) Die Inder bilden angeblich heilige Katzen in Kuchenteig nach: Z. f. Ethnol. 1, 51. In Griechenland konnte der Arme, wenn er kein Tier besaß, an dem Sühnefest der Diasien dem Backwerk, das er in die Flammen warf, die Gestalt von Tieren geben: Stengel, Sakralaltertümer 93.
4) Grimm, Myth.[4] 2, 1002.
5) Grundriß der germanischen Philologie[2] 3, 277.

einer „geheimnisvoll-offenbaren" Natur und eines Menschenschlages, der in lasziver Wildheit alles zu vergessen schien, was uraltes Herkommen ihn gelehrt. Auch in Deutschland wird das Roßopfer im Frühjahr und vor dem Aufblitzen des ersten Sonnenstrahls begonnen haben; auch hier fanden Volkslustbarkeiten statt, wie sie Goethe in seiner unvergleichlich grandiosen Walpurgisnachtscene zu schildern verstanden hat. Die über einen Pferdeschädel gespannten Saiten ließen Musik ertönen; lasziye Tänze begleiteten den eintönigen Klang der Instrumente; Wettläufe fanden statt[1], und Rätsel wurden aufgegeben und gelöst[2]. Die wilde Geschlechtsbegier des jungen Tieres mag dem feurigen Hengste in den Augen des ihn umdrängenden Weibervolkes einen besonderen Reiz verschafft haben, und jene schauerliche Orgie, in der die mit dem toten Hengste unter einer Wolldecke den fingierten Beischlaf vollziehende Großkönigin im indischen Açvamedha[3]) mit einem Priester rohe Scherzworte wechselte, mag im altgermanischen Roßopfer ihre Analogie finden. Denn die Grundidee dieser Ceremonie, der Gedanke der Übertragung der Zeu-

1) Vergl. den symbolischen Zug des Königs zum Wasser im indischen Pferdeopfer.

2) S. die interessanten alten Rätselfragen, die das Ritual des altindischen Pferdeopfers kennt. Benachbart sind deutsche Rätsel (Litteratur bei R. Wossidlo, Mecklenb. Volksüberlieferungen I. Wismar 1897.) Ein einzelner Zug scheint mir besonders interessant zu sein: das häufig wiederkehrende Motiv des Verwettens des Kopfes. Derartiges kann in einer Zeit, die so oft Eigentum und Leben auf das Spiel setzte, nun thatsächlich nicht ungewöhnlich gewesen sein. Die indische Tradition spricht häufig von dem mit geistigen Waffen geführten Kampfe zwischen zwei Brahmanenschulen, und von Disputationen, die sich daran knüpften. In einer derselben zerspringt nun plötzlich dem einen der streitenden Gelehrten das Haupt auf den Schultern. Die Sphinxidee schließt sich hieran unmittelbar an. Ganz Ähnliches findet sich anderswo, z. B. selbst bei den Buräten: Seidel, Asiatische Volkslitteratur 214. Man vergleiche auch die Rätselweisheit der Edda. Vielfach werden bei feierlichen Gelegenheiten Rätsel aufgegeben: so bei der altarabischen Hochzeit; s. G. Jacob, Beduinenleben 57 f. Als Beispiel für indische volkstümliche Rätselpoesie erwähnen wir Taittiriyasamhitā 7, 4, 18, 2 und den angedeuteten Dialog zwischen dem Hotar- und Brahmanpriester beim Pferdeopfer oder die identische Ceremonie beim Daçaratra (Hillebrandt, Rituallitteratur 156). Vergl. auch das Schachspiel des Königs mit Rainold in den „Haimonskindern".

3) Auch Oldenberg, Religion des Veda, sagt 475: „Es ist klar, daß es sich hier um einen Zauber handelt, welcher Fruchtbarkeit der Fortpflanzung erwecken und dieselbe mit dem vom Roßopfer ausgehenden Segen durchtränken sollte." Charakteristisch ist eine vedische Bestimmung, daß auf dem Opferplatz der Opferherr und seine Frau Keuschheit bewahren sollen, für unsern Brauch insofern, als sie die Unmöglichkeit einer Geschlechtsverbindung innerhalb des Opferplatzes nach Maßgabe des brahmanischen Gesetzes, und damit das ungeheure Alter oder die Fremdartigkeit des Konkubinats der Großkönigin mit dem Pferde beweist. Sogar die geschlechtliche Erregung des jungen Hengstes durch die Stuten soll außerhalb der Vedi (des Platzes, auf dem die Feuerherde stehen) erfolgen: Apastambaçr. S. 20, 13, 6.

gungskraft von Pferden auf Menschen, war auch dem frühen Germanentum bekannt, und dementsprechende Gebräuche waren ihm geläufig[1]). — Als Sammelplatz dieser Lustbarkeiten galt neben den Bergspitzen sicherlich auch eine freie Ebene, deren Graswert kein hoher war; namentlich wenn ein einzelner auf ihr emporragender Baum durch sein erstes Grün den Anfangspunkt des Opfers bezeichnete.[2]) Doch weisen Indizien darauf hin, daß man selbst geringe Höhen dem Flachlande vorzog.[3])

— Termin seiner Vollziehung:

Der Beginn des Opfers fiel ursprünglich wohl meist auf die Frühlingszeit; das große Opfer, von dem Dietmar von Merseburg berichtet, fand allerdings in der Zeit der Zwölften statt. Sicherlich wurden die heiligen Handlungen an den für den Sonnenkult bedeutungsvollsten Tagen, nämlich zu Neujahr, zur Sommersonnenwende und zur Herbstnachtgleiche vorgenommen.[4]) In Indien wurde der Açvamedha am achten oder neunten Tage der lichten Hälfte von Phālguna, im Frühling, oder nach Einigen im Sommer vollzogen.[5]) Jene große, gottesdienstliche Handlung, die in erster Linie dazu berufen war, den mit der Gottheit in Gemeinschaft tretenden Stamm zu einen, konnte zu keiner gelegeneren Zeit vollzogen werden, als in jenen Tagen, an denen das erste saftige Grün der Wiesen zum Austrieb der Herden und zu den Kämpfen mahnte, die der Besitznahme eines neuen Weideplatzes vorangingen. Die Reste der überwinterten Nahrung wurden dann verzehrt, und die Hoffnung künftiger Fülle forderte zu ausgelassener Freude und zum Wohlleben auf. Das rauhe Fell der abgemagerten Tiere beginnt sich im Frühling zu glätten und zu spannen, das Fleisch des Füllens wird zarter und saftiger. Wie sollten die beginnenden Kämpfe, wie der erhoffte kriegerische Erfolg, vereint mit dem Kraftgefühl, das die sich verjüngende Natur allen Lebewesen mitteilt, nicht dazu angetrieben haben, dem munter herumspringenden jungen Tiere die Axt ins Genick zu schleudern, und unter Schonung des lebentragenden Teiles, des Hauptes, das köstliche Fleisch zu verzehren? Die germanischen Kulturzustände des Altertums werden denen der Lappen nicht unähnlich gewesen sein. Hier haben wir zwischen den Bewohnern der inneren Berge und den am Seestrand Ansässigen zu scheiden. Während nämlich die Ersteren

---

1) S. Globus, Jahrg. 1901, B. 80, S. 202, Spalte 1.

2) Im Frühling begannen die durch das kriegerische Opfer eingeleiteten Feldzüge zur Erkämpfung der neuen Weidetriften.

3) So z. B. in Braunschweig, weshalb dort die Berge Namen haben, die mit dem Worte für Pferd zusammengesetzt sind: Z. d. V. f. V. Jahrg. 1902, S. 25.

4) Jähns 1, 436.

5) Hillebrandt, Ritualliteratur § 76.

weder für den Sommer-, noch auch für den Winteraufenthalt feststehende Wohnplätze kannten, hatten sich die gegen die See zu Wohnenden schon gewöhnt, den Sommer über das Zelt zwar auch noch bald da, bald da aufzuschlagen, aber gegen den Winter wenigstens immer zu derselben Hütte zurückzukehren.[1]) — Im Spiele der Völker — ihre Feste, ihre sakralen Veranstaltungen sind Spiele — wiederholen sich ihre Lebensgewohnheiten. So können wir in der alten Sitte der Frühlingsumzüge mit ziemlicher Sicherheit die Spuren des sich vollziehenden Übergangs von dem Nomadenleben zur Ansässigkeit wiederfinden. Die altdeutschen Mairitte tragen noch einen völlig kriegerischen Charakter; sie sind mehr als ein bloßer Zeitvertreib für Naturschwärmer gewesen. Das: „den Mai ins Haus bringen“ gestaltete sich im Mittelalter mehrfach zu einem berittenen Umzug.[2]) Beim Danziger Mairitt im Jahre 1564 befanden sich im Zuge: ein Bürgermeister, vier Ratmannen und ungefähr 200 Mann im Harnisch und zu Pferde;[3]) und auch bei den Pfingstritten befanden sich bisweilen in der Umgebung des Königs Reisige und wehrhafte Leute. Ja, im 16. Jahrhundert wurde der Ausritt der vornehmsten Bürger in Harnisch und blanker Wehr als gute Gelegenheit benutzt, eine Musterung über den Zustand der Waffen der nach Befehl des Rates dem Zuge sich anschließenden Bürgerschaft anzustellen.[4]) Als nahe verwandt erwähne ich eine französische Sitte, nach der am ersten Mai 1414 der Bastard von Bourbon mit 2000 Rittern und einem stattlichen Gefolge von Fußvolk nach vorheriger Ansage den Bürgern von Compiègne den Mai brachte; in festlichen Harnischen zogen sie vor das Thor der Stadt, indem sie einen großen, grünen Zweig mit sich führten.[5]) — Unterstützt wird die Hypothese, nach der das grünende oder fallende Laub als bündiger Termin auch in sozialem Sinne galt, durch die Thatsache, daß selbst Mythus und Sage die gleiche Erscheinung zeigen. In einer Erzählung wird dem bösen Feinde Rückzahlung des vorgestreckten Geldes dann versprochen, wenn das Laub abfalle. Auch der große Weltkrieg soll dann ausbrechen, wenn bestimmte Bäume zum zweiten oder dritten Male ausschlagen.[7]) — Endlich sprechen manche Gebräuche, die wir als Rudimente des deutschen Roßopfers auffassen, ganz direkt für unsere Auffassung. So unter-

---

1) Lippert, Christentum 582.
2) Mannhardt, Baumkult I, 162 Anm. 3.
3) ibid. I, 373.
4) ibid. I, 366.
5) ibid. 381; vergl. auch 387.
6) ibid. 368.
7) Grimm, Myth.[4] 2, 799 ff.

nehmen z. B. nach einem im Kalbeschen Werder geübten Brauche die Knaben am Charfreitag oder ersten Ostertag einen Wettlauf nach einer Tanne, die auf einem Hügel in der Nähe der Pfingstweide aufgepflanzt und mit Knochen, namentlich mit einem Pferdeschädel, versehen ist.[1]) Auf den alten Religionsgebrauch führen mit Sicherheit die in die Flammen des Oster-, Johannis-, Not- oder Weihnachtsfeuers geworfenen Pferdeschädel hin.[2]) Ferner wird nach deutschem Ostergebrauch auf einem Hügel eine Tanne gepflanzt, und an die Spitze des Baumes ein Pferdeschädel gesteckt.[3]) Häufig findet man die märkische Einrichtung der Knochengalgen erwähnt. Dieselben sind Tannen, welche im Frühling, gewöhnlich zur Osterzeit, auf einem Hügel aufgestellt und mit gesammelten Knochen geschmückt werden. Die Spitze wird mit einem Pferdekopf versehen. Hierauf beginnen die versammelten Pferdejungen den Königslauf.[4]) An vielen Orten Süddeutschlands werden dem einziehenden Maikönig, der hier gewöhnlich Pfingstbutz heißt, Gaben entgegengebracht, Schmalz, Eier und dergl., aber auch ein Pferdekopf, also eine deutliche Erinnerung an alte Wodansopfer.[5]) Zu den Pfingsttagen wird in manchen Gegenden ein Lied gesungen, das von einem auf einer Stange befindlichen Pferdekopf spricht.[6]) Am Stephanustage wurde früher den Pferden zur Ader gelassen, und Roßhufe wurden an die Stallthür genagelt zur Abwehr von Zauberei.[7]) Das Aderlassen ist hier ein Substitut des Vollopfers. Endlich scheint ein Sprichwort, das man am Martinstage braucht, auf das Pferdeopfer bezug zu nehmen. Es lautet: „O heiliger St. Martin! Sie opfern dir einen Pfennig und stehlen dir ein Pferd.“[8]) Das Opferroß ist in der letzten Zeit der germanischen Götterverehrung durch Darbringung eines Pfennigs vom Tode losgekauft worden. — Die Notstange, die man in den Zeiten der Gefahr zum Schutz gegen Gottverhängte Übel, namentlich Epidemien, aufrichtete, bestand schon nach der Epilsage aus einem hohen Haselstock, auf den man einen Pferdeschädel steckte.[9]) — In den Rheinlanden existiert

1) Mannhardt, Baumkult I, 382 f.

2) Simrock, Mythologie[6] 557. Pferdehäupter in das Johannisfeuer geworfen: Grimm, Mythologie[4] 2, 877; s. Jähns 1, 308.

3) Lippert, Christentum 658 sieht darin richtig ein deutliches Mahl mit den Exuvien der Mahlzeittiere.

4) Kuhn, märkische Sagen 323 f.; erwähnt z. B. auch von Perger, deutsche Pflanzensagen 343.

5) Jähns 1, 308.

6) Lippert, Christentum 633.

7) Freitag 61; Montanus, die deutschen Volksfeste, S. 16.

8) S. Kuhn, Martinslieder, Vorrede S. XIV; Text S. 52 f.

9) Perger, Pflanzensagen 242. cf. Globus, Jahrg. 1900, B. 80 S. 202.

eine Sitte des Kirmesausgrabens, bei welcher eine Stange, mit Blumen und Bändern geschmückt und mit einem Pferdekopf verziert, durch das Dorf getragen wird. In dem „Hochhalten" des Schädels des Opfertieres spiegelt sich der Stolz über dessen glücklich erfolgte Darbringung und über die Erlangung der durch diese vermeintlich erworbenen Glücksgüter ab. Die Verwendung des Pferdekopfes ist in ihrer Mannigfaltigkeit und kolossalen Häufigkeit der beste — ich könnte fast sagen: einzige — Beweis für die hohe kultur- und religionsgeschichtliche Bedeutung des germanischen Roßopfers.

— prähistorische Funde als Beweis für seine Existenz;

Die prähistorischen Funde liefern nicht immer einwandfreie Resultate. Wenn man z. B. bei Kreinitz a. d. Elbe die Begräbnisstätte eines verbrannten Pferdes mit Steinen, Thonscherben und einigen bronzenen Beigaben entdeckte, so sehen wir darin nicht die Überbleibsel eines ehemaligen Pferdeopfers der alten Germanen,[1]) sondern eines von den bisweilen vorkommenden Pferdegräbern. Dagegen scheinen in dem Kreise Lübben sich Beispiele für alte, zur Festigung der Grundmauern eines Gebäudes dargebrachte Pferdeopfer zu bieten. Dort fand sich eine mehr als einen Meter hohe kugelförmige Mauerung, oben offen, mit weißem Sande gefüllt; darin ein Krug voll Sand, oben auf der Mauerung ein Pferdegerippe; alles einige Fuß tief unter der Erdoberfläche des Gartens.[2]) Ferner bietet das Fundament von Zeust ein offenkundiges Beispiel eines interessanten Opferbrauches dar, der das Pferdeopfer in seiner Wichtigkeit für den heidnischen Ritus bei Grundsteinlegungen darstellt. Die betreffende Sitte greift in das frühe Mittelalter zurück. Es handelt, sich um zwei Hohlräume: in jedem, zwischen Pferdeknochen, fand sich ein auf einer Schicht Asche aufgestellter Topf, gefüllt mit Grus, in welchen das Eisengerät hineingesteckt war. Diese ganze — wenn man so sagen darf — Herdstätte u. s. w. war mit einer Steinpflasterung bedeckt, resp. geschützt.[3]) Nicht klarer als hier kann sich das Bild eines Opferherdes mit seinem zur Weihung einer Stadtmauer dargebrachten Rosse zeigen. Bei Städtegründungen müssen Rosse geopfert, und ihre Köpfe auf Stangen gesteckt worden sein. Daher kommen Namen wie Roshaupte, Tierhaupten, Berhaupten.[4]) Kulturgeschichtlich noch unvergleichlich wichtiger sind aber die den einzelnen Gebäuden durch Tötung von Rossen dargebrachten Bauopfer. Hier zeigen sie sich klarer als irgendwo als Substitute für Menschenopfer. Die ungeheure Verbreitung und Häufigkeit dieser letzteren auch nur

— bei Neubauten vollzogen:

1) Irrig ist die Z. f. Ethnol. 30, 549 vorgetragene Fassung.
2) Z. f. Ethnol. 17, 110; s. auch die dort citierten Stellen.
3) ibid. 110.
4) Grimm, Mythol.[4] 2, 550, Anm. 2.

anzudeuten, würde die uns gesteckten Grenzen weit überschreiten.[1]) Die Sitte der Anbringung geschnitzter Pferdeköpfe auf deutschen Bauernhäusern führt unmittelbar auf den Brauch des Roßopfers zurück. Wir besitzen über sie u. a. eine Monographie.[2]) Die zahlreichen von diesem Usus ausstrahlenden Ideen — die Hoffnung, das Gebäude durch den Blitz zu schützen, es vor Zauberschäden, Ungeziefer und Krankheiten zu bewahren — sind unmittelbare Folgen der Heiligung des durch das Opfer geweihten Bodens und Gebäudes.[3]) Unmöglich kann ich glauben, daß hier, oder sonst irgendwo, das Roßopfer die spezifische Form der Verehrung eines der nach dem landläufigen Schema rubrizierten germanischen Gottheiten gewesen sei. Nicht Gottheiten, sondern Naturgewalten verehrte man nach alten, unwandelbar gebliebenen Kultusvorschriften. Die Frage, welchem heidnischen Gotte unser Opfer galt, scheint mir recht klein gegenüber der, was es wollte und bedeutete. Über diesen letzteren Punkt geben nun gerade die Pferdeköpfe auf den Giebeln von Wohngebäuden und Stallungen den gewünschten Aufschluß. Denn bis zur neuesten Zeit — nicht mehr bis heute — blieb die Hoffnung ihres Gründers, den Pferde-gestaltigen Blitz dadurch fern zu halten, lebendig. Die Sitte ist bezeugt aus Deutschland — aus seinen germanischen,[4]) litauischen[5]) und lettischen[6]) Gegenden — aus Schweden und Rußland,[7]) und bereits mehrfach als auf das Roßopfer zurückgehend richtig erkannt worden.[8]) Die Pferdeschädel stehen in völliger Analogie zu den in Gebäuden eingemauerten oder an

1) Hier erwähne ich nur die Ausführungen von Krauß, Bauopfer. — Zahllos sind die Substitutionsopfer. Immer gehen sie auf den Glauben zurück, daß das erste der in das neue Gebäude eintretenden Wesen der Teufel hole, also auf die Notwendigkeit des Erstlingsopfers. In Ostpreußen soll man in das unbetretene Haus zuerst eine Katze laufen lassen. Dieser Brauch ist weit verbreitet: Grimm, Deutsche Sagen 1, 263, Nro. 182. Lippert, Christentum 283. Der letzte verklingende Brauch unserer Heimat besagt, daß man bei gleicher Gelegenheit eine dampfende Schüssel durch alle Zimmer tragen soll.

2) Petersen, die Pferdeköpfe auf deutschen Bauernhäusern, Kiel 1870.

3) S. Globus Jahrg. 1901, B. 80, S. 202. Bemerkenswert ist es, daß man in Brandenburg als Schutzmittel gegen den Blitz neben einem aus Holz geschnitzten Pferdekopf die Hörner eines Ziegenbocks anwendet: Z. d. V. f. V. 1, 190. Handelt es sich hier um ein unverständlich gewähltes Attribut oder um die Darstellung des Blitzes als Ziegenbockes?

4) S. Anm. 2.

5) Z. f. Ethnol. B. 23, S. 798; 28, S. 480 und vielfach.

6) S. bei Bezzenberger, kurische Nehrung, und vielfach; auch Z. f. Ethnol. B. 23, S. 790 f.

7) Z. f. Ethnol. 21, 113. Siehe im übrigen noch Liebrecht, Philol. 23, 679; Grimm, Myth.[4] 2,550 und in den Nachträgen; Andree, Ethnographische Parallelen S. 128; L. Freitag 62.

8) Z. B. bei Andree, Braunschweiger Volkskunde 128 f.; Montanus, deutsche Volksfeste 16.

ihren Wänden prangenden Menschenköpfen[1]); sie müssen dem Altertum und frühen Mittelalter ein eigentümliches Milieu gegeben haben.[2]) Auch ihre Verwendung als Bauopfer unter der Dreschdiele ist bezeugt.[3]) Ganz eigentümlich ist es, daß man sie zur Verspottung von Mädchen benutzte: der falschen Geliebten wurde in der Côte d'or und in Nivernais ein Pferdeschädel über der Thür aufgehängt.[4]) Dieser höchst bösartige Scherz sollte die Falsche wohl als Hexe kennzeichnen und konnte sie in der Zeit der Hexenprozesse vielleicht dem Feuertode überantworten. Überhaupt haben diese Weiber als alte Priesterinnen oder reitende Gottheiten (Walküren) eine sehr enge Beziehung zum Pferde, in das sie sich ja auch häufig verwandeln. Ihr Zauber richtet sich aber — das liegt ja im Grundwesen aller Zauberei — auch häufig gegen sie selbst. Deshalb kann sogar ein Pferdeschädel ihnen gefährlich werden. Wenn einem eine Hexe die Pferde tötet, so vergräbt man den Kopf eines der toten Tiere im Pferdestall, in dreier Teufel Namen, und wenn dann die Hexe in den Stall kommt, so wird sie taub und blind.[5]) — Wer in ein böses Auge blickt, kann darin einen Roßkopf bis auf das Haar gezeichnet verborgen finden[6]): — die Weiber mit dem bösen Blick sind Hexen. Nach dem Glauben der siebenbürgischen Sachsen findet man in Pferdeschädeln häufig Kohlen oder Kröten, die sich in der Nacht in Gold verwandeln[7]): — das alte Motiv von der Verwandlung einzelner Teile der wilden Jagd in Gold ist hier nur eigenartig variiert. Häufig wiederholt sich ferner das Motiv von dem Zaum, an den das ihn tragende Roß mystisch gebannt erscheint. Die Hexe behält zugleich mit diesem das Tier selbst in der Hand.[8]) Wir erinnern an die Sitte, nach der ein Pferd dadurch fromm gemacht wird, daß man einen Zaum an die Stallthür nagelt.[9]) Eine eigenartige Modifikation der alten Sagen von Hexenversammlungen, bei denen man Pferdefleisch genossen hat, bietet eine

Einzelheiten

1) Das Rathaus der Altstadt Königsberg schmückte bis vor einigen Jahrzehnten ein Menschenkopf, der zu Zeiten die Zunge hervorstreckte, genannt: „Der altstädtische Japper." Ursprünglich war es ein Höhnzeichen. (Ein solcher Kopf befindet sich z. B. auch in der ma.lichen Sammlung zu Basel.)

2) Scheffel, Ekkehard 118 heißt es: „drei weißgebleichte Pferdeschädel grinsten gespenstig von den Pfeilern der Wand herab."

3) „Am Urquell", Jahrg. 1891 Heft 5.

4) Mannhardt, Baumkult I, 165 Anm. 1.

5) Bartsch[2] 6; L. Freitag 76.

6) Leoprechting, aus dem Lechrain, 1855, S. 18.

7) v. Wlislocki, Volksglaube der siebenbürgischen Sachsen S. 171. Hier sei auch der kulturgeschichtlich bemerkenswerten, ganz eigenartigen Verwendung des Opferschädels als Schlittens gedacht: Z. f. Ethnol. 16, 291.

8) S. Grimm, Mythologie[4] 2. 907.

9) Oder an den Eßtisch befestigt. Mündlich aus Ostpr., vgl. Wuttke 63.

mecklenburgische Sage: ein Weber schläft auf einem Bett, das ihm in der Hexenversammlung wie ein schönes Himmelbett vorkommt, das aber thatsächlich nichts als ein Pferdegerippe ist[1]); d. h.: er übernachtete auf der Opferstätte, deren ganze Grauenhaftigkeit ihm erst nach dem Verrauschen der Orgien zum Bewußtsein kommt.

— Rudimente im heutigen Volksbrauch.

Nur durch wenige Andeutungen bezeugen unsere Quellen das Vorkommen des germanischen Roßopfers in seiner eigentlichen Form. Erst hier sei einer Sitte gedacht, die uns unmittelbar zu dem Ritus selbst führen wird. In Dublin und Umgebung holten die jungen Leute in der Mainacht einen vier bis fünf Fuß hohen Busch (may-bush), einen Weißdorn, aus dem Walde, pflanzten ihn auf dem Marktplatz auf, besteckten die Zweige mit Kerzen und häuften einen Scheiterhaufen ringsum, worauf sie im Orte Haus bei Haus Geld einsammelten. Auf den Scheiterhaufen gehörte auch noch ein Pferdeschädel und verschiedene andere Knochen.[2]) Deutlicher als sonst irgendwo zeigt sich hier ein mit allen charakteristischen Merkmalen — dem gemeinschaftlichen Herbeibringen des Opfermaterials und der Opfergaben (Brennholz, Geld als Stellvertreter von Eiern, Butter und Speck),[3]) der Beleuchtung des Baumes (vielleicht in Stellvertretung seines Verbrennens), dem Scheiterhaufen und Pferdeschädel — dargebrachtes Roßopfer. Von besonderem Interesse aber ist für uns die Verwendung des Weißdorns zum Zwecke jenes Opfers. Denn unser Wort für diesen Strauch lautet in der gotischen Übersetzung der Bibel aihva-tundi, wohl mit „Pferdezahn" zu übersetzen[4]); und von gleicher Art muß das Material gewesen sein, das man in Schweden bei einem Opfer brauchte, und zwar nach einem dortigen Märchen zu schließen, ein volles Jahr hindurch zu dem Scheiterhaufen zusammenschichtete.[5])

1) Bartsch, Mecklenburgische Sagen 1, 123.
2) Mannhardt, Baumkult I, 178.
3) So nach Ostpreußischer Sitte. S. auch unten im Reg. unter „Schimmelreiter."
4) Got. aihva-tundi stf. Dornstrauch. dat. aihva-tundjai: Marcus 12, 26; Lukas 6, 44; 20, 37. J. Grimm, Gramm. I³ (Göttingen 1840) S. 50: „aihvatundi rubus. Das gothische Wort bezeichnet einen bestimmten Strauch, vielleicht equisetum oder ἵππουρις". — Dr. C. C. Uhlenbeck, Kurzgefaßtes, etymologisches Wörterbuch der gothischen Sprache, Amsterdam 1896, p. 5: zu germ. *echwa-Pferd (vgl. ahd. ëhuscalc, Pferdeknecht.) — tundi, wohl zu tunþus stm. Zahn. Diese Deutung ist inzwischen acceptiert von W. Streitberg, got. Elementarbuch, Heidelberg 1897, §§ 38. 91. 133 „Pferdezahn, vergl. sanscrit açvadanstra tribulus lanuginosus, falls dieses nicht in çvadanstra zu ändern ist." — J. Grimm, Gramm. II (1826), 344: „tundi mit tunþus (dens) oder tûn (septum) zusammenhängend? Keine dieser Erklärungen reicht aus." Ders. ibid. 412: „ob aihva tundi ein Derivativum sei [oder ein Compositum], bleibt unsicher." (cf. aihvat-undi ? 344.)
5) Grimm, Verbrennen der Leichen 56.

Geschichte und Vollziehung nordgermanischer Roßopfer.

Das germanische Pferdeopfer war, gleich dem indischen, unter allen Tieropfern das vornehmste und feierlichste,[1] zugleich aber auch das häufigste, denn in der ältesten Zeit scheinen vornehmlich Pferde geopfert worden zu sein.[2] Das gleiche gilt von Island[3] und wohl von dem ganzen germanischen Norden. Spuren germanischer Pferdeopfer tauchen deshalb zugleich mit der deutschen Geschichte auf. Wenn Caecina, als er sich dem Schauplatz der varischen Niederlage nahte, auf den Baumstämmen Pferdehäupter befestigt erblickte, so waren dies sicherlich keine anderen als die römischen Pferde, welche die Deutschen in der Schlacht erbeutet und ihren Göttern dargebracht hatten.[4] Von der Darbringung eines altisländischen Pferdeopfers können wir uns ein ziemlich genaues Bild machen[5]. Die Opferpferde wurden in dem Tempel zu den Füßen der Götterbilder geschlachtet. Mit dem entströmten Blute, diesem Quell alles Lebens, sorgsam aufgefangen in einem Opferkessel, besprengte der Priester, auf Island also der godi, das weltliche und geistliche Haupt der hérad, den heiligen Eidring am Arme, mittelst des Sprengquastes, vor allem das Bild des Gottes, dem zu Ehren dieses Opfer geschah. Durch solche Besprengung glaubte man das Herabkommen des himmlischen Geistes in das tote Bild zu bewirken. Dann wurden mit dem Blute auch die Säulen des Tempels und die Opfergemeinde besprengt Die edlen Teile des geschlachteten Pferdes, wie Leber, Herz, Zunge gehörten dem Gotte; Kopf und Fell wurden in der Nähe des Tempels als Weihegeschenk aufgehängt. Das Fleisch, das Fett und die Brühe wurden unter das opfernde Volk verteilt. An das Mahl schloß sich der Trunk an. Der erste Becher gehörte der Minne des Gottes, dem man in diesem Opfer nahte. Dann folgten andere, feierliche Trinksprüche, vom Leiter des Opfers, von seinem Hochsitze herab, ausgebracht. Endlich geht die religiöse Handlung in ein heiteres Gelage über. Häufig kommt es auch vor, daß bei solch feierlichen Opferfesten von Leuten, die sich hervorthun wollen, förmliche Gelübde abgelegt wurden, welche auf die Vollbringung irgend eines großen Unternehmens abzielten.

Moderne Ausgrabungen[6] und die mündliche Tradition

1) Grimm, Mythologie⁴ 240; Jähns 1, 434.

2) Grimm, ibid. 38; von Quellen nenne ich u. a : U. Jahn, die deutschen Opfergebräuche 24. 103. 137. 139. 231 238. 267; A. Kuhn, norddeutsche Sagen 227. 379. Simrock, deutsche Mythologie⁴ 356; Schwartz, poetische Naturanschauungen I, 134 f. Nork in Scheible's Kloster 9, 98 ff. Jahn spricht speziell von der Sitte des Abschneidens von Roßhäuptern als deutschem Opferbrauch.

3) Schönfeld, a. a. O. 57.

4) Grimm, Myth.⁴ 2, 38.

5) Die folgende Schilderung ist entnommen aus Schönfeld a. a. O. 68.

6) Ders. S. 66.

dieser Insel weisen noch mit Deutlichkeit auf den verschollenen Religionsbrauch. Die alten Thingstätten waren der Schauplatz von Pferdeopfern gewesen[1]) — auch hier zeigt sich dasselbe wieder als Gesamtopfer —, und vor nicht sehr vielen Jahren soll noch ein alter Opferstein auf einer Thingstätte des nordöstlichen Islands zu sehen gewesen sein. Im Throndheimischen gab es eine Amphiktyonie von Gauen, die dem Freyr heilige Rosse hielt.[2]) Man brachte dort dem Thor im Herbste Hornvieh und Rosse dar, und besprengte mit ihrem Blute die Säulen seines Tempels.[3]) Bei schwedischen Königswahlen schlachtete und verzehrte man ein Roß und bestrich mit seinem Blute das Opferholz.[4]) Die Sitte war beinahe unausrottbar fest in das Volksleben eingewurzelt. Noch Gregor der Große berichtet von deutschen Stämmen: „sie hielten in ihren Häusern unter grünen Maien Gastmäler, schlachteten Rinder und Pferde dazu und verzehrten sie gemeinsam zu Ehren der Dämonen und des Satans".[5]) Nach dem arabischen Bericht des Ibn Dustah (um 912) hat ehemals in deutschen Gegenden mancher Priester dem Fürsten geboten, und letzterer mußte unbedingt Folge leisten, wenn der Priester Weiber, Männer oder Pferde von ihm zum Opfer forderte.[6]) Die alten Norweger haben noch unter ihrem König Olafr helgi mit Pferdeblut ihre Heidenaltäre gerötet, obgleich sie längst zum Christentum bekehrt waren, unter dem Vorgeben, das alles diene, das Jahr fruchtbar zu machen. Auch in Deutschland stellten christliche Priester, wenn das Volk verstockt war, neben dem Kruzifix Götterbilder in der Kirche auf und ließen geschehen, daß das Volk seine alten Festgebräuche auf ihren Kirchhöfen beging und Pferdeopfer darbrachte.[7]) Für ältere Zeit ist das Roßopfer bei den Alemannen bezeugt.[8])

1) Ein hrossaslátr konnte bei jeder großen Volksversammlung auch in Norwegen vorkommen und war vielleicht allgemeinere Sitte des deutschen Altertums: Grimm, Rechtsaltertümer[4] 1, 328.

2) Mogk, Grundr. d. germ. Philol.[2] 3, 319.

3) ibid. 365.

4) Hervararsage Ups. 1672 p. 183, Hafn. 1785 p. 228; Jähns 1, 436.

5) Lippert, Christentum 589.

6) S. Grundriß d. germ. Philol.[2] 3, 399. — Bastian, Z. f. Ethnol. 17, 231 berichtet von einem Wettstreit der Sacravienser und Saburaner beim Pferdeopfer.

7) G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit 1867, B. I, S. 231; Grimm, Mythologie[4] Nachtr. S. 26. Diesen Zug verwertet G. Freytag in seinen Ahnen 1, 305: . . . „denn andere giebt es, die sich christliche Priester nennen, aber sie . . . . sitzen mit den Heiden beim Opferschmaus, und die Pferdehäupter hängen neben ihren Kreuzen."

8) Agathias, lib. 1, S. 13; Grimm, Rechtsaltertümer[4] 1, 328 Anm. 2; Jähns I, 436. Worauf beruht die Bemerkung Z. f. Ethnol. I, 315, daß nach Agathias die Deutschen in die heimatlichen Gewässer Pferde gestürzt haben?

Namentlich aber kommen zwei besonders wichtige Nachrichten für uns in Betracht. Die eine berichtet, nach Dietmar von Merseburg[1]), von einem großen Opfer auf Seeland, das alle neun Jahre im Januar nach der Zeit der Zwölften (am 6. Januar, dem Berchthentage) dargebracht wurde, und bei dem 99 Menschen und ebensoviel Pferde fielen, samt Hunden und Hühnern. Der Zweck des Opfers sollte der sein, sich gegen die Unterirdischen zu schützen und begangene Verbrechen wieder gut zu machen. Die andere, nach Adam von Bremen, berichtet von einer Veranstaltung, die ebenfalls, und zwar in Upsala, alle neun Jahre wiederkehrte, und bei der neun Häupter von jeder Tiergattung dargebracht wurden. Der letztgenannte Berichterstatter, magister scolarum Bremensis, schrieb nämlich im Auftrage seines Vorgesetzten, des Erzbischofs von Hamburg, um das Jahr 1075 eine Geschichte und Geographie der dem Erzbistum unterstellten Nordlande. Wie er dort B. IV, Kap. 27 berichtet, wurden die erwähnten Opfer gemeinschaftlich für alle Provinzen des Schwedenlandes in Upsala begangen. Könige wie Völker, Gemeinden wie Private, sandten dazu ihre Gaben. Dann fährt er folgendermaßen fort: „Von Allem, was da lebt, bringt man, soweit es männlichen Geschlechts ist, neun Häupter dar, mit deren Blut man die Götter zu besänftigen pflegt. Die Leiber aber hängt man im Haine auf, der dem Tempel benachbart ist. Denn dieser Hain gilt den Geschlechtern als so heilig, daß man die einzelnen Bäume infolge des Todes oder der Leichenjauche der getöteten Tiere vergöttlicht. Denn hier hängen Hunde und Pferde zusammen mit Menschen, deren Leichname nach Angabe eines Christen, der Augenzeuge war, mit denen der Tiere vermischt aufgehängt waren. Übrigens sind die zugehörigen, gleichartigen Leichenklagen kompliziert, unschön und deshalb besser zu verschweigen."[2]) Diesen wichtigen Berichten entnehmen wir folgendes. Die nordischen Pferdeopfer waren mit der Opferung einer sehr großen Anzahl anderer Tiere und der des Menschen verbunden; unter den Tieren befand sich auch der Hund, dessen Weihung bei den südlicher ansässigen indogermanischen Völkern unerhört gewesen wäre[3]) und hier nur durch den Zweck des Opfers verständlich wird. Dasselbe war nämlich ein zur Abwendung von Unheil dargebrachtes Staats- und Erstlingsopfer größten Stils, ein nordisches ver sacrum, bei dem, durch den Tod einzelner Vertreter jeder Spezies von lebenden Menschen, die Spezies als solche dem Verhängnis abgekauft werden sollte. Daher

1) Dietmar von Merseburg 1, 9; vgl. Simrock, Mythol.[6] 507; Grimm, Myth.[4] 1, 39.
2) Nach Schönfeld a. a. O. 65.
3) S. den Aufsatz d. Z. d. V. f. V. Jahrg. 1903: „Der Tod als Jäger."

die Darbringung an einem Wendepunkte des Jahres und in der großen Gemeinschaft. Das Pferd spielt hier wie bei der Grabmitgabe also lediglich die erste, aber keine selbständige Rolle, und man darf deshalb von Roßopfern im engeren Sinne hier nicht sprechen. Konstant ist die Neunzahl im Termin der Veranstaltung und als Zahl der Opfertiere jeder Spezies, was auf die Vergöttlichung dieser Zahl im germanisch-nordischen Altertume zurückgeht;[1]) wichtig ferner die Nachricht von der gemeinschaftlichen Beschaffung des Opfermaterials — ein noch im heutigen Volksbrauch Deutschlands deutlich nachklingender Zug[2]) —, von der Tötung der Opfertiere auf blutigem Wege und der ihnen geltenden Leichenklagen[3]); endlich von ihrer Aufhängung an Bäumen als einem Mittel, die sie tragenden Gewächse mit besonderer Heiligkeit zu begaben.[4]) Schließlich ist zu bemerken, daß das Opferfleisch nicht genossen worden zu sein scheint, weil es sich um ein den unterirdischen Göttern geweihtes Opfer handelte.[5])

Die Darstellung dieser letzteren Form des Opferbrauchs muß einer gesonderten Auseinandersetzung angehören, weil hier das Tier, das man tötet, nicht einem selbständigen kultischen Zweck noch eigenartigen kultischen Ideen dient, sondern lediglich ein immanenter Teil allgemeinerer religiöser Handlungen ist, deren Grundlage und Ausführung einer Einzelbetrachtung vorbehalten bleiben muß.

4. Das Pferd als Grabmitgabe.

Frage nach dem Zweck der Grabmitgabe des Pferdes;

Die Betrachtung der Rolle, die das Pferd unter den Gegenständen spielte, deren Gefolgschaft man für eine Pflicht dem Verstorbenen gegenüber erachtete, ist in mehrfacher Beziehung interessant. Schon die Thatsache, daß man das Pferd dem Manne ins Grab mitgab, lehrt in kulturhistorischer Hinsicht die hohe Wichtigkeit des Tieres für menschliche Zwecke. Bedeutsamer aber wird die Frage sein, warum gerade dieses Tier so vielen Völkern als würdig galt, den toten Herrn zu geleiten. Die Beantwortung dieser Frage kann uns manchen völkerpsychologisch wichtigen Aufschluß gewähren. Es kommt hier auf die von uns nur angebahnte Prüfung zahlreicher Einzelthatsachen an. Einer früheren Forschungsperiode freilich bot sich der ihr

1) Vgl. K. Weinhold, Die mystische Neunzahl bei den Deutschen (Abhandl. d. Berl. Akademie 1897). Winckler, Altoriental. Forsch. II, 2, 389 ff.

2) Vgl. Z. f. Ethnol., Jahrg. 1901, S. 74.

3) Vgl. S. 101, Anm. 1.

4) Vgl. Globus, Jahrg. 1901, B. 80. S. 202 f.

5) Das gleiche gilt in Griechenland: bei keinem der dem Toten dargebrachten Tieropfer durfte etwas von dem Tier verzehrt werden: Stengel a. a. O. 223, Anm. 2.

so naheliegende und ihrem Geiste so bequeme Aufschluß von selbst dar: das Pferd sollte dem Helden in der bessern Welt als Reittier dienen. Verfertigte man doch aus den uns erhaltenen Bruchstücken der antiken Jenseitsvorstellungen ein gemütliches Stillleben, bei dessen Betrachtung der romantisch veranlagte Leser erfreut ausrief: „tout comme chez nous". Genauere und auf breiterer Basis stehende Forschung aber läßt uns erkennen, daß ganz andere Motive die grausame Sitte der Totenopfer veranlaßten. Spuren, die auf den richtigen Weg führen, sind übrigens bereits seit Langem vorhanden.

— an prähistorischen Funden erörtert;

Tacitus berichtet uns, daß jedem freien Manne seine Waffen, bisweilen auch sein Reitpferd im Tode mitgegeben wurde.[1]) Die auf deutschem Boden vorgenommenen Ausgrabungen bestätigen diese Meldung.[2]) Vielfach haben sich Pferde- und Hundeknochen und Pferdehaare als Grabmitgaben gefunden.[3]) So grub man z. B. in Schakaulak, Kreis Labiau, in Gräbern Pferdeknochen aus.[4]) Andererorts fand man neben vier Männerleichen in der gleichen Reihe Pferdegerippe ohne anderes Zeug als die Trense.[5]) Das Totenfeld von Mönitz hat über den sieben bis acht Fuß tiefen Gräbern eine Lage von Holzasche mit Knochen von Rindern, Pferden, Schweinen und anderen Tieren.[6]) Auf einem Berge bei Dobigau (Thüringen) unweit Ranis erhob sich ein 16 Fuß hoher Hang, dessen Spitze aus Geröll bestand. In der Mitte zog sich ein Lager von Asche, unverbrannten Pferdeknochen, Zähnen und Gefäßscherben durch.[7]) In Hünengräbern haben sich Bestandteile von Leichen desselben Tieres, so z. B. Zähne[8]) oder der Schädel[9]) gefunden. Vielfach grub man Pferdegeschirre von Eisen und Bronze aus,[10]) in älteren,[11]) wie in jüngeren[12]) Grabstätten. Bei den nicht-römischen und nicht-alpinischen Brand- und Urnenplätzen fanden sich nur kleinere Gegenstände: Schmucksachen und mancherlei Pferdezeug.[13]) Als Substitutionsgegenstände entdeckte man in der Ornamentik der

---

1) Tacitus, Germania 27: sua cuique arma, quorundam igni et equus adicitur.
2) Weinhold, Totenbestattung 89.
3) ibid. 64.
4) Z. f. Ethnol 16, 562; doch auch in Schweizergräbern: Weinhold, a. a. O. 57.
5) Weinhold a. a. O. 102.
6) ibid. 111; cf. ibid. 114; 120.
7) ibid. 29.
8) ibid. 47.
9) ibid. 35.
10) ibid. 49.
11) ibid. 132.
12) ibid 98, cf. 79.
13) ibid. 144.

Heidengräber unter den voll ausgegossenen Tieren auch Pferde.[1]) Solche Beispiele werden genügen, um die Bedeutung des Pferdes in der angedeuteten Hinsicht klarzustellen. Besonders erwähnenswert scheint mir die Thatsache zu sein, daß die Erdbestattung einerseits und Feuerbestattung andererseits, von denen jene dem ganzen, der Grabmitgabe als solcher untergeschobenen Ideenzusammenhange ungleich günstiger zu sein scheint als die letztere, effektiv keinen Unterschied im Vorhandensein des Rosses bei beiden Bestattungsarten bedingt.[2]) Schon dieses Faktum müßte gegen die Theorie sprechen, daß der Überlebende aus bloßer Gutmütigkeit oder Eitelkeit, seinen Anverwandten im Jenseits hoch zu Rosse zu sehen, dessen kostbarstes Tier geschlachtet hätte. Was man leiblich erhalten wünschte, konnte man sicherlich nicht zu Asche verbrennen. Das in der andern Welt thätige Tier konnte nicht in dieser Welt vernichtet werden. Weit gewichtigere Überlegungen veranlaßten die Schlachtung des Rosses. Man erwäge auch, daß die landläufige Erklärung durch die Überlegung, daß es in ihrer Konsequenz liegt, in dem im gleichen Grabe liegenden Schwein eine Lieblingsspeise des Verstorbenen, in den mitgegebenen Singvögeln ein Mittel zu seiner Erheiterung zu sehen, zu einer Ausmalung des Jenseits führen muß, die unserer Kenntnis von dem düstern und einförmigen Totenreich der Hel schnurstracks zuwiderläuft.[3]) Übrigens kennt das moderne Deutschland in dem Brauch, bei dem Hinscheiden von berittenen

— Schlußfolgerung.

Moderne Substitute der Grab-

1) ibid. 100.

2) So sagt auch Weinhold, altnordisches Leben S. 495: Es ist gleichgiltig, ob die Leiche verbrannt oder begraben wird: Schuhe, Rosse, Wagen oder Schiffe werden mitgegeben, um die Fahrt in das dunkle, ferne Land zu erleichtern.

3) Furtwängler, Sammlung Sabouroff I, 25 sagt: „Die frühere Auffassung . . . . , das Pferd habe den Griechen als Reisetier nach der Unterwelt gegolten, ist durchaus unhaltbar. Es ist ein rein symbolisch-attributives Wesen wie die Schlange.“ — Das gleiche gilt für Deutschland. Auch die so häufige Schlachtung von Hunden an Gräbern hat nicht im entferntesten immer den Zweck, diese Tiere zu Führern des Verklärten zu machen. Dies scheint nur ausnahmsweise der Fall zu sein, so z. B. bei indischen Stämmen, die Hunde neben Menschen lebendig oder tot begraben: Z. f. Ethnol. 30, 352 ff.; oder bei den Eskimos, die bekanntlich Hundeschädel auf die Gräber von Kindern legen, damit sie in der andern Welt einen Führer hätten: ibid. 1, 55. Zweifelhafter ist die ibid. 15, 471 der gleichen Sitte gegebene psychologische Motivierung, ferner die Erinnerung an den Siebenschläferhund, der als Wächter an der Grabeshöhle gedacht worden ist, und daran, daß auch in mancher voigtländischen Sage ein Hund als mitbegraben gilt und zu Zeiten als wieder hervorbrechend auftritt. Nach den gemachten Beobachtungen sind solche Hunde wahrscheinlich durch einen Keulenschlag auf den Kopf getötet, also genau so, wie der bei dem indischen Roßopfer erschlagene Hund. Siehe oben S. 94. Wo man Hunde eingemauert fand, wie z. B. im Schloß Burgk, wo man das Skelett eines Windspiels entdeckte, handelt es sich aber sicherlich um alte Bauopfer; s. a. meine S. 147 Anm. 3 citierte Arbeit.

Offizieren das **ledige** Roß hinter dem Sarge bis an das Grab zu führen, ein modernes Substitut der alten Grabmitgabe. Ebenso ist die vielfach, z. B. in Ostpreußen, herrschende Sitte, dem Reitpferde den Tod des Herrn anzusagen, oder es in einen andern Stall zu bringen, dort fünf Stunden lang stehen zu lassen und dann an einem andern Stand anzubinden, nur zu verstehen, wenn man das Gefühl der unmittelbaren Zusammengehörigkeit von Roß und Reiter zu Grunde legt, das dazu führen mußte, den toten Herrn durch einen gewissen Betrug, nämlich durch Ortsveränderung des ihm auch im Tode zukommenden Inventars, um dasselbe zu bringen,[1] oder umgekehrt das lebendige Tier durch feierliche Lossprechung von seinem Schicksal, dem toten Herrn zu folgen, zu befreien. Die isländische Saga-Literatur bietet uns für das Gefühl der Untrennbarkeit des **besitzenden** Reiters von dem **besessenen** Pferde, mithin auch für die geringe Ausbildung eines Erbrechts manchen sehr bedeutsamen Beleg, wenn sie von der Bestimmung sterbender Helden erzählt, das Roß am frischen Grabe zu töten; wenn der Mann mit seinem Gotte das Lieblingsroß zu teilen verspricht; wenn das Gesetz das Besteigen fremder Rosse aufs schwerste,[2])

mitgabe des Pferdes in Deutschland. — Theorie der Grabmitgabe.

1) Bekanntlich sollen im Sterbezimmer nach deutscher Sitte sämtliche Mobiliarien von ihrer Stelle bewegt werden. Die Kanarienvögel müssen einen anderen Ort erhalten u. s. w., sonst sterben sie dem Herrn nach. Der primitivste Ausdruck dieser dem Entstehen eines Erbrechts vorangehenden Idee findet sich in der Sitte, die über der Erde befindliche Leiche eines Häuptlings mit ihrer ganzen Habe zu umgeben, diese aber nach und nach dem Toten zu **stehlen**. Die Kanowiten reden davon, daß sie das Vermögen eines Verstorbenen zum Gebrauch in der anderen Welt den Wellen überlassen und gehen sogar so weit, seine Schätze auf die Bahre zu stellen, aber thatsächlich vertrauen sie dem gebrechlichen Canoë nur ein paar alte Schuhe an, **die des Stehlens nicht wert sind**: Tylor, Prim. Cult. Übers. 1, 485.

2) S. **Schönfeld** S. 17 f.: die rechtswidrige Benutzung des Rosses wird mit dem schärfsten Grade von Friedlosigkeit, wie Mord, bestraft; cf. **Ersch** und **Gruber** über „Orakelpferd": „König Olaf, Tryggvi's Sohn, entweihte die Rosse, welche dem Götzenbild Freyr's im Tempel zu Thrand geheiligt waren und auf den Weiden herumschweiften, indem er und seine Begleiter sie bestiegen, auf ihnen zum Tempel ritten, das Götzenbild hinwegnahmen und auf der Volsversammlung zerschlugen." Zur Zerstörung des alten Glaubens wurde also die von **eben diesem** ja aufs strengste verbotene Benutzung der heiligen Rosse als wesentlich erachtet. Dem Gotte kam das irdische Recht des ausschließlichen Besitzes des Rosses zu gut. — Hrafnkel hatte sein Roß Freyfaxi zur Hälfte dem Freyr geschenkt und das Gelübde gethan, den Mann umzubringen, der es gegen seinen Willen reiten würde. Von einem andern, gleich benannten Rosse wird berichtet, daß sein Eigentümer es göttlich verehrt habe: **Simrock**, Mythol.[6] 501. Für die Entstehung der Eigentumsidee sind diese Thatsachen höchst bezeichnend. In den Strafen, die den Verletzer des neu gewonnenen Gebots treffen, zeigt sich jene fanatische Härte, die gerade der Ära des ersten Entstehens des Eigentumsrechts so charakteristisch ist. Die Unmöglichkeit, ein Erbrecht auf dem Boden solcher Ideen zu konstruieren, leuchtet ein, und die Notwendigkeit, das Tier zur Grabmitgabe des Mannes zu machen, springt als Konsequenz in die Augen.

ihren Diebstahl unter Umständen mit dem Tode bestraft; wenn endlich die geweihten Tempelrosse niemals die Last eines Menschen fühlen dürfen.

Grabmitgabe des Pferdes: — im germanischen Norden;

Die Gewohnheit des heidnischen Deutschlands, Pferde mit ihrem Eigner zu begraben,[1]) findet sich bei dem Begräbnis oder der Verbrennung edler Herren und Frauen in den Berichten der altnordischen Literatur, zu der wir uns nunmehr wenden, mehrfach wieder.[2]) Oft tötet man Rosse zugleich mit den Hunden, Falken und Knechten des Verstorbenen. Sigurds und Brynhilds Leichenfeier liefern den wichtigsten Beleg.[3]) Alte Berichte melden, die Sitte der Beisetzung im offenen Hügel habe den hergebrachten Brauch begünstigt.[4]) Noch in isländischen Gräbern des zehnten Jahrhunderts hat man in sagenberühmten Grabstätten alter germanischer Helden wohlerhaltene Pferdeskelette gefunden,[5]) ebenso in Norwegen,[6]) in Skandinavien, Jütland[7]) und bis herab zu dem so vielfach von den Schweden heimgesuchten Rügen.[8]) Erwähnt sei noch ein mehrfach citierter Vorfall der nordischen Sagengeschichte. Als König Harald in der Schlacht bei Bravalla fiel, zog man seinen Kampfwagen mit seiner Leiche in den großen Grabhügel und tötete dort das Pferd und König Hring gab seinen eigenen Sattel dazu, damit der gefallene Häuptling nach Walhalla reiten oder fahren könne, wie es ihm

1) Grimm, Rechtsaltertümer[4] 1, 504. Noch ganz neuerdings fand Conrektor Hollack in Klein-Puppen, Kreis Ortelsburg, vermutlich aus dem dritten bis fünften Jahrhundert n. Chr. neben Dolchmessern und Lanzen auf einem Gräberfelde Beigaben, welche auf das Verbrennen von Pferden schließen ließen: Trensen, Pferdekopfschmuck, Sporen u. s. w.

2) S. Schönfeld 56 ff.

3) Grimm, Myth.[4] 1, 476. Weinhold, Altnordisches Leben 477 sagt: mit dem Gatten starb die Gattin, mit dem Herrn der Knecht und die Lieblingstiere; das edle Roß vorzüglich und die Jagdtiere wurden gleichen Loses gewürdigt; a. a. O. 478: Roß, Hund und Jagdvogel waren auch dazu bestimmt, daß dem Herrn nichts abgehe auf den neuen Weideplätzen (?). — Die gleiche nach unserer Auffassung irrtümliche Begründung für die Tötung des Hengstes mit Sattel und Zügel am Grabe des Mannes äußert er ibid. 495: „gar manchem ward von den Hinterbliebenen nicht zugemutet, zu gehen (in die Unterwelt), sondern das Roß, das er auf den grünen Heerstraßen der Erde geritten, sollte ihn auch auf den dunkeln Wegen des Totenlandes tragen.“

4) Snorri meldet in der Vorrede zu seinen Königssagen, das erste Zeitalter habe brunaöld geheißen, wo man alle toten Menschen verbrannte und über ihnen bauta-Steine aufwarf; als aber Freyr unverbrannt im Hügel, dem man drei Fenster offen ließ, nachher auch der dänische König Danr samt Waffen, Rüstung, Pferd und Sattelzeug gleichfalls im Hügel beigesetzt worden sei, habe dieser Brauch zumal in Dänemark um sich gegriffen; s. Grimm, Verbrennen der Leichen 45.

5) Z. f. Ethnol. 26, 86.

6) Z. B. in Tune und Gokstad: Grundr. d. germ. Philol.[2], 3, 252.

7) Weinhold, Totenbestattung 39 f.

8) ibid. 40.

gefalle.[1]) — Auch bei der typischen Leichenverbrennung Balders wurde das Roß mitverbrannt.[2]) Auf Balders Schiffe Hringhorni war der Scheiterhaufen aufgebaut. Balder und Nanna ruhten darauf und das gesattelte und gezäumte Roß des Gottes lag neben ihnen.[3]) Noch sei des Begräbnisses von Alarich im Busento und der deutschen Lokalsagen gedacht, nach denen Männer, die, auf ihren Rossen sitzend, gesteinigt worden seien und ein unterirdisches „geisterndes“ Leben führten: — klare Belege des überlieferten Brauches, Grabeshügel in der Art von Freyr's Leichenstätte einzurichten und auszustatten.

Die klassische Antike weist in dem bekannten Racheopfer des Achilleus am Grabe des Patroklos das älteste uns bekannte Beispiel für die Sitte des gleichen Totenopfers auf. Mit der Leiche des Patroklos wurden verbrannt: Schafe, Rinder, Krüge mit Honig und Tierfett gefüllt, ein Viergespann, zwei Tischhunde des Achill, zwölf Leichen gefangener und geschlachteter Troër, sowie Honig und Öl.[4]) Unseres Erachtens war dieses Opfer lediglich ein Monstrum an Größe, nicht an Qualität. Die Aufstellung, daß es sich um einen blinden Racheakt, nicht um eine sakrale, vom Herkommen sanktionierte Veranstaltung handelte, können wir deshalb nicht billigen.[5]) Sehr bemerkenswert ist noch die Nachricht, daß die Trauernden dreimal schönmähnige Rosse um den Leichnam führten,[6]) denn entsprechendes kommt häufiger vor. So erzählt Herodot von den Leichenfeiern der Könige der Gerrhen, einem scythischen Stamme: dem Verstorbenen wurde nicht nur eine Beischläferin, ein Koch, Mundschenk, Diener, Bote, mehrere Rosse, und die wichtigsten Lebensbedingungen mit in den Hügel gelegt, sondern am Jahrestage der Bestattung wurden auf dem Grabe 50 Männer erdrosselt und 50 Pferde getötet. Letztere, ausgeweidet und ausgestopft, wurden dann über Räder gebunden als ob sie liefen. In den Sattel setzte man die Erdrosselten, und die schauerliche Kavalkade wurde im Kreise um den Hügel aufgestellt, als ob sie ihn umritte[7]) — Hier zeigt sich das Bestreben, durch die Umkreisung eine Aneignung an den Toten, eine symbolische Grabmitgabe von Pferd und Mann, zu vollziehen, besonders

— in Griechenland:

— bei den Scythen;

1) Grimm, Verbrennen der Leichen 232 ff.; 247 ff.; Tylor, a. a. O. 1, 484; Grimm, Myth.[4] 2, 697 f.

2) Grimm, Verbrennen der Leichen 47.

3) Weinhold, Altnordisches Leben 483 f.; Grimm, Rechtsaltertümer[4] 1, 476, Anm. 1, nach Snorr. 67. Siehe die daselbst gegebenen Belege.

4) S. Il. 23, 164 ff.; Stengel, Sacralaltertümer S. 97.

5) So aber Stengel a. a. O.

6) S. hierzu auch Rohde a. a. O.

7) Herodot 4, 71; Jähns 1, 445.

deutlich. — Ähnliche Sitten finden wir bei den heutigen Balkan-Völkern.[1])

(Rudimente in Indien und Griechenland. Einzelheiten.) Noch gedenken wir des dreimal um das (im indischen Roßopfer eben geschlachtete) Pferd veranstalteten Totentanzes[2]) als eines trotz der verschiedenen Verhältnisse ganz analogen Brauches. Dem Heros des späteren griechischen Altertums, d. h. dem verstorbenen freien Manne überhaupt, ist in den Grabreliefs als solchen das Pferd attributiv mitgegeben.[3]) Lukian spottet in seiner Verhöhnung der griechischen Totengebräuche darüber, daß die Griechen zum Nutzen und Frommen der Leute in der Unterwelt Pferde, Sklaven und Becherträger töteten.[4]) Bezeugt ist das Opfer eines weißen Rosses, das die Athener dem toten Toxaris an seinem Grabe brachten.[5]) Andere Einzelheiten gehören der Betrachtung der Entwicklung des indogermanischen Roßopfers an.[6]) — Auf italischem Boden gedenken wir noch eigentümlicher Funde, die man in alten longobardischen Frauengräbern machte. Dort fand man zwei Steigbügel sowie bronzene und silberne Pferdemodelle.[7]) Als unmittelbares Substitut des Roßopfers ist zu erwähnen, daß in Neapel bei des Königs Leiche seinem Pferde Blut aus der Ader gelassen wurde,[8]) zumal der Aderlaß ein antikes griechisch-römisches Substitutionsopfer ist. Ganz eigenartig ist auf französischem Boden der in einem Höhlengrabe in der Nähe von Aurignac (Dep. Haute Garonne) gewonnene Fund von Knochen des Mammuts, sibirischen Nashorns, des Renntiers und neben vielen anderen Tieren auch der Überreste von 15 Pferden.[9]) Um die älteste Zeit

— in Italien; — in Frankreich;

1) Z. d. V. f. V. Jahrg. 1902 S. 14 Anm. 4.

2) Vgl. oben S. 101, Anm. 1. Tänze zu Ehren Verstorbener waren nicht nur in kurischen und litauischen Gegenden bis zur neuesten Zeit etwas ganz gewöhnliches (S. meinen „Aberglauben auf der kurischen Nehrung", Globus, Jahrg. 1902, B. 82, S. 291) sondern auch z. B. in Hessen, wo das Begräbnis wie eine Hochzeit gefeiert wurde: Lippert, Christentum 405.

3) Furtwängler, Mitt. d. Inst. VII, 165; cf. Wolters, Arch. Ztg. 1882, S. 304; Furtwängler, Samml. Sabouroff I, 25 Anm. 6.

4) Tylor, a. a. O. 1, 483, entnommen aus Lukian, de l. m. c. 14.

5) Luk. Scyth. 2; s. Herod. VII, 113; Philostr. Heroic. XI, 1; Aristoph. Lys. 2. Nach Paus. 3, 20,9 wurde ein weißes Roß als Schwuropfer verwandt. Als bei Aristophanes in der Lysistrata (192) sich die kriegerischen Weiber zum Schwur auffordern, läßt der Dichter das eine ein weißes Roß zum Schwuropfer fordern; s. o. S. 132.

6) Die Wettrennen zu Ehren Verstorbener setzen das Tier ebenfalls in nahe Beziehung zum Menschen. Solche waren in Arkadien z. B. zu Ehren des Azanos üblich: Paus. 8, 4, 3; Diodor. 16, 90; 18, 1; Stat. Theb. 6, 5 und bei den Römern zu Ehren großer Männer noch in der Kaiserzeit im Gebrauch: Lipsius zu Tac. ann. 2, 7.

7) Z. f. Ethnol. 27, 336.

8) Grimm, Rechtsaltertümer[4] 1, 476 Anm. 1, der auf Herodot 4, 71 verweist. Vergl. S. 140, Text zu Anm. 7.

9) Hutten, Geschichte des Pferdes 13 f.

mit der jüngsten zu verbinden, erwähnen wir die Thatsache, daß beim Leichenbegängnisse Carls VI. ein Pferd hinterher geführt wurde mitsamt den vier barhäuptigen valets-de-pied, die die Zipfel der Schabracke trugen. So wurden beim Offertorium zu Paris Vermögen und Pferde dargebracht; Eduard III. opferte beim Leichenbegängnis des Königs Johann Pferde. Ja selbst noch im Jahre 1781 wurde, beim Begräbnis eines Kavalleriegenerals, sein Leibroß getötet und in das Grab geworfen.[1])

Wenden wir uns nunmehr zu den slavischen Völkern. Aus südrussischen Gräbern sind im Museum zu Herrnhut gefundene Teile von der Anschirrung des Pferdes aufbewahrt worden, wie z. B. Steigbügel, ein Pferdegebiß, eine Sattelgurtschnalle, Riemenzeug u. s. w.[2]) Im Gouvernement Kiew fanden sich als Charakteristika der Männergräber die gleichzeitig neben denselben aufgefundenen Pferdeskelette vor.[3]) Auch die katakombenartigen Gräber, ja selbst die Skelettgräber in einer Vertiefung von Bootform zeigten Pferdeknochen mit Resten von Sattel und Trense.[4]) Nach dem berühmten Berichte des Ibn Fadhlan, eines arabischen Berichterstatters des zehnten Jahrhunderts,[5]) führten die Russen beim Begräbnisse eines Großen zwei Pferde herbei, die sie so lange jagten, bis sie vor Schweiß trieften, worauf sie sie mit ihren Schwertern zerhieben und die Stücke in das Totenschiff warfen. — Die alten Preußen gaben dem toten Pferde, Knechte und Mägde, Jagdhunde u. s. w. mit,[6]) und sie mußten bei ihrer Bekehrung versprechen, daß sie bei Totenbestattungen in Zukunft keine Pferde und Menschen mehr mitverbrennen wollten. Noch 1341 wurde bei einem Begräbnis der Litauer einmal ein Pferd getötet, dazu wurden drei gefangene deutsche Ritter lebendig verbrannt. Ein italienischer Berichterstatter sagt von der litauischen Bestattungsweise am Ende des 16. oder zu Anfang des 17. Jahrhunderts: die Leichname pflegte man mit dem kostbarsten und von den Verstorbenen zu ihren Lebzeiten am meisten gebrauchten Hausrat, mit den Pferden, Waffen, zwei Jagdhunden und dem Falken zu verbrennen, auch war man gewohnt, einen besonders treuen Sklaven lebendig mit dem hingeschiedenen Herrn, zumal wenn er ein bedeutender Mann war, zu verbrennen.[7]) Das gemeinschaftliche

— bei den Slaven:

— bei den Litauern;

(Rudimente bei den Böhmen.)

1) Tylor, a. a. O. 1, 466 ff.

2) Z. f. Ethnol. 16, 486.

3) ibid. 419.

4) ibid. 420.

5) S. z. B. Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte 428. Auch ein Hund wird in das Totenschiff mitgegeben: a. a. O.

6) Peter von Duisburg 3, 5 bei Hehn[6] 521. Siehe andere daselbst angeführte Beispiele.

7) Bericht des Guagnini; bei Grimm, Verbrennung der Leichen 62.

— bei den Ungarn;

— bei einzelnen asiatischen Völkern (Rudimente bei diesen);

Begräbnis von Roß und Reiter spiegelt sich noch in den böhmischen Sagen wieder, nach denen z. B. ein Reiter auf seinem Rosse lebendig begraben wurde.[1]) Auf ungarischem Boden waren in verschiedenen Gräbern die menschlichen Überreste mit Pferden und Hunden vergraben. Dies sind Gräber alter Magyaren, die aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert stammen.[2]) Noch heute herrscht in den von aller Welt zurückgezogen lebenden Palozenkreisen Ungarns die Erinnerung an jene Zeit, wo das Roß mit seinem Herrn begraben wurde: stirbt ein Mann im Alter von 18 bis 24 Jahren, so legt man ihm ein Hufeisen auf die Brust und dann mit in das Grab.[3]) Die Tartaren sollen der Milch wegen Stuten samt ihren Füllen mitbegraben.[4]) Bei der Eröffnung transkaukasischer Gräber fiel die große Übereinstimmung auf, mit der man die Leibpferde hervorragender Leute zu opfern und Teile derselben, gewöhnlich nur den Kopf, in die Grabkammer zu legen pflegte. Häufig begegnete man reich geschmückten Pferdeköpfen, neben die dann noch, außer Zügel mit Gebiß, auch die Peitsche u. s. w. gelegt wurde. Als besonders bemerkenswert werden noch zwei Grabkammern erwähnt, von denen die erste nur die vollständigen Skelette zweier prächtig aufgeschirrt gewesener Pferde, die andere ein vollständiges Pferdeskelett, aber ohne wesentliche Beigaben, enthielt; während menschliche Knochen und entsprechende Beigaben durchaus fehlten.[5]) Es handelt sich hier also wohl um spezielle Pferdegräber,[6]) wie solche, wenn auch sehr vereinzelt, vorkommen. Die Kirgisen legen noch heute ein Pferdehaar aus der Mähne des Pferdes auf das Grab als Opfer.[7]) Bei der Leichenfeier des Kirgisensultans Darma Syrym wurden zur Bewirtung der Gäste nicht weniger als 100 Pferde und 1000 Schafe geschlachtet: — ein der nächsten Vergangenheit angehöriger Vorfall.[8]) Die chinesischen Kaisak-Kirgisen benutzten das Pferd des

1) Vernaleken, Mythen und Gebräuche des Volks in Österreich, Wien 1859, S. 111.

2) Z. f. Ethnol. 16, 585 f; cf. ibid. 28, 499.

3) Kohlbach im Arch. f. Religionsw. 3, 357; derselbe sagt ibid. S. 335: die Grabhügel der altungarischen Großen mußten Raum für die Dienerschaft, das Lieblingspferd und Kostbarkeiten bieten.

4) Grimm, Verbrennen der Leichen 61, Anm. 1. Die Mitgabe der Stutenmilch kommt öfter vor.

5) Z. f. Ethnol. 26, 238.

6) So wurde z. B. zu Santa Lucia das umzäunte Grab eines Pferdes gefunden: Z. f. Ethnol. 23, 691.

7) Simon, Geschichte des Glaubens 275.

8) F. v. Schwartz, Turkestan 88; ibid. 121: „(bei den Kirgisen werden) die Veranstalter von besonders großartigen Totenfeiern Generationen hindurch in Liedern gefeiert, ganz wie zu den Zeiten des seligen Homer“ und, wie wir hinzusetzen müssen, im alten Indien, wo die fahrenden Spielleute die

Verstorbenen nicht vor Ablauf eines Jahres.[1]) Auch hier zeigt sich die Idee lebendig, daß die ideelle Trennung von Roß und Reiter erst sehr allmählich erfolgen kann. Nach Ablauf des Trauerjahres wird die dem Rosse aufhockende Seele des Herrn von diesem sich loslösend vorgestellt. Bei den chinesischen Kaisak-Kirgisen wirft man den vorher abgeschnittenen Schweif des besten Reitpferdes des Verstorbenen in die Wüste hinaus und nennt das Pferd verwaist.[2]) In der genannten Handlung vollzieht sich ein altes Totenopfer. Ich erinnere an die Spende eines Pferdehaares und das Aufstellen von Roßschweifen auf Gräbern, eine bei den ural-altaïschen Völkern sehr weit verbreitete Sitte. Vielfach variierte, aber leider noch nicht gesammelte Sagen berichten von Helden, die samt ihren Pferden in Berghöhlen entrückt sind. Solche Mythen sind in Armenien zu Hause;[3]) ich hörte einen hierher gehörigen in Njeguš, einem Dorfe Montenegros. Sie fehlen aber auch sicherlich den übrigen Balkanvölkern nicht. — In ossetischen Gräbern fand man Teile von Pferdegeschirren als Grabmitgaben.[4])

— bei den Persern;

Im alten Persien muß das Totenopfer des Rosses zu Hause gewesen sein. Lange Jahre opferten die Perser allmonatlich ein Pferd auf dem Grabe des Cyrus den Manen des unvergeßlichen Feldherrn[5]). Den überraschenden Konservativismus der Totengebräuche auf asiatischem Boden lehren die Nachrichten des persischen Nationalepos Firdôsî's.[6]) Sijāwusch läßt sein Leibroß Bih-zād („Wohlgeboren") vor seinem Tode frei, drückt dessen Kopf an seine Brust und sagt ihm ins Ohr, es solle sich von niemandem fangen lassen als dereinst von seinem Sohn Kai Chosran. Die übrigen Rosse tötet er, damit sie dem Feinde nicht in die Hände fallen (R. II, 135 V. 234 ff.) Der junge Kai Chosran geht dann später in den Wald, wo das Roß sich aufhält (den Ort kennt seine Mutter) und zeigt ihm Sattel und Zaum des Vaters. Das Pferd erkennt sie; beide weinen (R. II, 210 V. 709 ff). Seine Mutter Firengīs küßt dann des Gatten treues Roß (ib. 212 V. 755), ebenso thut Suhrābs

---

großen Opfer der Vorzeit und ihre Veranstalter in volkstümlichen, uns verloren gegangenen Versen priesen; cf. meinen Aufsatz: „Eine epische Idee im Veda" in der Wiener Z. f. d. K. d. M. Jahrg. 1902, S. 249, Anm. 2.

1) Katanoff, türkische Bestattungsgebräuche 237.

2) ibid. 234.

3) Vergl. Abeghian, a. a. O. S. 51 und die von mir veröffentlichten Erzählungen Z. d. V. f. V. Jahrg. 1901, S. 418, Anm. 3—4. Bei Moses von Chorene kommt die Grabmitgabe des Pferdes vor.

4) Z. f. Ethnol. 22, 431; 436.

5) Jähns 1, 445; Hutten 78.

6) Auch diese Nachrichten verdanke ich der Güte des Herrn Professor Dr. Horn zu Straßburg.

Mutter beim Pferde ihres Sohnes (P. II, 193). Katājūn, Isfendiars Mutter, streichelt dem Roß des Toten Kopf und Hals und bestreut es mit Staub als Zeichen der Trauer. Katājūn macht dem Thiere Vorwürfe (P. IV, 591). — Diese schöne, vom Dichter frei behandelte Sage lehrt abermals die Auffassung von der unbedingten Zusammengehörigkeit von Roß und Reiter, wie auch die Möglichkeit einer Vererbung, wenigstens unter besonderen Umständen, als vorhanden. Wichtig ist auch die Sitte, das Roß zum Zeichen der Trauer gleich einem Menschen mit Asche zu bestreuen, als Totenbrauch. Noch mehreres der Art lernen wir kennen: Dem Rosse eines Verstorbenen werden Mähne und Schwanz abgeschnitten (so dem Pferde Isfendiars P. 4, 689); oder der Schweif abgeschnitten und der Sattel verkehrt aufgelegt (bei Alexanders des Großen Tode werden 1000 Rosse so gezeichnet. Dem Tiere Suhrābs wird der Schwanz abgeschnitten (P. II, 185). Bēžen's Roß kommt, nachdem es seinen Herrn verloren hat, mit zerrissenem Gürtel und verkehrt aufgelegtem Sattel daher (ein Zeichen der Trauer).[1] Niemand hat ihm das gemacht, gleichsam als wenn er sich selbst das gethan hätte. Ebenso auch Gustehems Pferd (R. III, 146 V. 2335), dessen Lippen aus Trauer herunterhängen (R. III, 42. V. 486).

(Analogie im semitischen Orient.)

Die Rolle des Pferdes, das erst spät dem semitischen Orient bekannt wurde, spielt in älterer Zeit namentlich in Arabien das Kamel. Es gehört zum Manne, zu Fuß ist er unvollständig.[2] Es wird deshalb mitsamt dem Sattel und allem Gepäck zugleich mit dem Toten verbrannt.[3] Die für diesen Brauch angegebene Erklärung scheint der Interpretation unserer Romantiker günstig. „Die Heiden glaubten, daß er (der Tote) sonst bei der Auferstehung zu Fuß gehen mußte.“[4] Diese Begründung ist aber keineswegs alt. Meines Wissens stammt sie erst von Abu'lphida (H. D. ed. Soc. S. 159ff.) und liegt namentlich in den Worten: „Und es ist einer unter ihnen der da sagte in Bezug auf die Auferstehung und glaubte, daß wessen Kamelstute auf seinem Grabe geschlachtet wurde, reitend auferweckt wurde, und wem dieses nicht geschah, daß er als Fußgänger auferweckt wurde.“ Es ist nun leicht einzusehen, daß zwischen dem Glauben an das persönliche Fortleben oder Weitervegetieren nach dem Tode, einer

1) Verkehrtauflegen des Sattels als heutige Sitte bei den Kirgisen, s. Z. d. V. f. V. Jahrgang 1902, S. 16 Anm. 2.

2) Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten 3, 162; ders. Reste 180. Das gleiche gilt in späterer Zeit vom Manne: wer zu repräsentieren hat, darf nicht zu Fuß erscheinen: Jacob, Beduinenleben 81; und in der altfranzösischen Literatur vom Ritter: ohne Pferd ist er ganz undenkbar; Kitze, S. 2.

3) Wellhausen, Skizzen 3, 159; Reste 180f.

4) Wellhausen, Reste 180.

volkstümlichen Vorstellung, und andererseits der eschatologischen Idee einer allgemeinen Auferstehung, einer verhältnismäßig späten metaphysischen Spekulation, eine gewaltige Kluft liegt. Gerade der vorislamische Beduine kannte nach den übereinstimmenden Berichten der Qassiden-Dichter überhaupt kein Jenseitsleben; mit dem Tode ist ihm alles aus.[1]) Und doch wird von einem allgemeinen großen Gerichtstag gesprochen, der allem Verweslichen die einstmals innegehabte Form wiedergab, also auch den Reiter zugleich mit seinem Rosse oder Kamel auferstehen ließ. Dies Reittier spielt in den eschatologischen Vorstellungen ausschließlich die Rolle eines mit dem Besitzer zur Einheit verschmolzenen und dessen persönliches Ansehen erhöhenden Wesens. An den praktischen Gebrauch desselben im Jenseits hat die alte Zeit schon deshalb nie denken können, weil der Auferweckte ja eine rein passive Rolle spielte. Für die süßlich-sentimentale Erklärung, die trauernden Überlebenden hätten dem an die Bequemlichkeit des Reitens Gewöhnten den Gang ins Jenseits erleichtern wollen, giebt Abu'lphidâ's Äußerung also nicht im entferntesten eine Rechtfertigung. Vielmehr bestätigt dieselbe nur unsere Auffassung, daß die Bande, welche den Besitzer an sein Eigentum knüpften, als bis über den Tod hinausreichend vorgestellt wurden. — Die Rolle des Kamels übernahm das Pferd in Kulturgeschichte und Kultusgebräuchen. Deshalb wurde es nach den Aussagen der muslimischen Altertumsforscher in späterer Zeit in manchen Fällen üblich, das Leibroß am Grabe zu „verhauen", d. h.: ihm die Schenkelsehnen zu zerschneiden und es so dem Verstorbenen zu weihen, den Lebenden zu entziehen.[2]) — Unter den auf italischem Boden gemachten, älteren Ausgrabungen sind die Bronzen oder Terracotten bemerkenswert, kleinere Wagen, mit mehreren Pferden bespannt, darstellend, die wohl mit Heuzey und Perrot als Abbilder der Eskorten aufgefaßt werden müssen, welche den Toten in der Zeit des Lebens begleiteten und dann auch bei seiner letzten Reise als begleitend gedacht wurden (?). Dieselben gehen vermutlich vom semitischen Orient aus.[3]) Den Heiligen von

1) S. Z. f. Ethnol., Jahrg. 1902, S. 53.

2) Wellhausen, Reste 180. Erwähnt seien an dieser Stelle zwei Nachrichten von Pferdegräbern. Nach Lazarus und Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsychologie XII, 292 f. werfen die Araber auf den Grabhügel eines im Kampfe gefallenen Pferdes, welches sich am Sinaï befindet, Erdstückchen, wobei sie rufen: „Füttere das Pferd des Helden", wie sich auch im Tscherkessengebiet ein aus zusammengetürmten Steinen bestehender Hügel befindet, welchen das Volk nach dem Pferde eines seiner alten Nationalhelden „Baikans weißes Roß" nennt. Die Türken begruben nach Sonntag, Totenbestattung 62, das Pferd des Padischâh, obgleich es nur ein unvernünftiges Tier ist und auch nicht in das Paradies kommt, mitten in den Reihen der Gläubigen, wie dies in Skutari geschehen ist.

3) Zeitschr. f. Ethnol. 22, 69 f.

– bei den nichtindogermanischen Völkern.

Guzerat werden Steinbilder von Pferden, den verstorbenen Draviden bisweilen solche aus Ton dargebracht.[1]) — Wenden wir uns zu anderen asiatischen Völkern, so erwähnen wir zunächst die tartarischen Buräten, die das Lieblingspferd des Toten gesattelt an das Grab führen, dort töten und hineinwerfen.[2]) Über das Grab wurden bei den Tartaren nach dem Berichterstatter Wilhelm Ruysbruk (i. J. 1253) 16 Pferdehäute aufgehängt, 4 von jeder Seite. Auf das Grab stellten sie in einem Geschirr Kumys und Fleisch hin.[3]) Nach chinesischen Quellen des 12—15ten Jahrh. sollen dieselben Völker ihre männlichen Leichen zusammen mit einem Füllen, einer Stute und einem Pferde im vollen Angespann begraben haben.[4]) Nach Plan Carpin (i. J. 1240) begrub man mit dem Toten auch sein Tier mitsamt dem Sattel und allem Geschirr. Auf dem Grabe wurde ein anderes Pferd verzehrt.[5]) Die Mongolen schlachteten bei einem Begräbnis Kamele und Pferde.[6]) Vor einem halben Jahrhundert wurde beim Begräbnis eines Königs von Cochin-China des papierne Modell eines Pferdes mitverbrannt.[7]) Beim Begräbnis des jüngst verstorbenen Premierministers Li-Hung-Tschang wurde die aus Papier bestehende Parade-Bahre samt den in Lebensgröße aus Papier gebildeten acht Rappen verbrannt.[8]) Die Tungusen begraben neben den Waffen und dem Kochgeschirr des Verstorbenen auch sein Pferd.[9]) Die Karenen binden an dem Grabe einer angesehenen Person einen Menschen und ein Ponny an: — ein Nachklang des alten Pferdeopfers.[10]) Alle Turk-Stämme legen dem Verstorbenen den Sattel des Lieblingspferdes mit in das Grab.[11]) Die Turk-Stämme der Uchnanen verbrannten das Lieblingsroß des Verstorbenen zugleich mit dem Leichnam. Ebenso die Dúlgassen.[12]) Bei den türkischen Beltiren führt man das gesattelte Pferd des Verstorbenen an das offene Grab, und indem man spricht: „nimm dein Pferd“, wirft man dreimal die Zügel desselben auf die linke Hand des Verstorbenen. Dann wird es gebunden und getötet. Die einzelnen Teile der Ausrüstung, Zaum, Sattel, Strick, Satteldecke u. s. w. werden neben dem

1) Crooke[4] 208.
2) Tylor, a. a. O 1, 466 ff.
3) Katanoff, türkische Bestattungsgebräuche 103.
4) ibid. 103.
5) ibid. 102.
6) Tylor, a. a. O. 1, 468.
7) ibid. 1, 482
8) Zeitungsnachricht.
9) Tylor, a. a. O. 1, 479.
10) ibid. 1, 475.
11) Katanoff, a. a. O. 100.
12) ibid. 101 f.

Fußende des Sarges hingelegt.[1]) Gewöhnlich werden sie zerschnitten: der Sattel, der Zaum und der Strick, mit dem man das Tier gefesselt hat. „Alles wird im Jenseits wieder ganz sein."[2])

Die Vernichtung des ganzen Materials ist dem Totenopfer als solchem charakteristisch. — In alten Zeiten wurde bei demselben Stamme das Lieblingspferd des Verstorbenen am Todestage selbst gesattelt, und an die Sattelriemen wurden die Sachen seines Herrn angebunden. Mähne und Schweif des Rosses wurden nach Art des Frauenzopfes gewöhnlich von einem alten Mann geflochten, der das Tier darauf vor der Thüre anband. Hier mußte es solange stehen, bis der Verstorbene aus der Jurte gebracht wurde, bisweilen sogar 2×24 Stunden.[3]) Im Kreise Tarbagatai bekommen die gemeinen Toten unter den Kopf einen Sattel. Bisweilen bindet man zu Häupten ein Pferd an.[4])

Ethnologische Parallelen.

Wir schließen mit einem Ausblick auf die Universalität der von uns dargestellten Sitte. — In Madagaskar kommen Begräbnisse von edlen Personen vor, bei denen zugleich Pferde getötet werden; das gleiche ist bei den turanischen Stämmen Nordasiens der Fall.[5]) Die Indianer in Argentinien begraben den Toten zusammen mit seinem besten Pferde und opfern bei seinem Begräbnisse Pferde, Kühe und Schafe.[6]) Das Pferd des Pawnee-Kriegers wird an seinem Grabe getötet, damit derselbe es sofort wieder besteigen kann, und bei den Comantschen werden die besten Pferde des Verstorbenen samt der Pfeife und den Lieblingswaffen des toten Mannes mit ihm zusammen bestattet.[7])

Überblick.

Die Sitte variiert natürlich je nach den Kulturverhältnissen der sie hegenden Völker. Wie dem Araber das die Glutwüsten seiner Heimat durchschreitende Kamel in das Grab folgt, wie der Germane sein Roß in den Tod mitnimmt, so geleitet den

1) ibid. 107.

2) ibid. 108. — Hier bietet sich eine auffällige Analogie mit dem indischen Pferdeopfer dar. Die einzelnen Teile des Opfertieres werden zerlegt und dazu das Gebet gesprochen (Rgveda 1, 162, 9 vergl. Arch. f. Religionsw., Jahrg. 1902, S. 32): „Selbst das, was vom Fleisch des Pferdes die Fliege aß oder was am Opferbeil hängen geblieben ist, was in den Händen des das Opfer vollziehenden Priesters blieb, oder an seinen Nägeln, auch alles das soll bei den Göttern sein." Es handelt sich um die Entsühnung für die Tötung des Tieres, die das Gesetz verbietet, wie es überhaupt Blutvergießen verwirft. Vergl. oben S. 101, Anm. 1.

3) Katanoff, a. a. O. 106.

4) a. a. O. 230.

5) Tylor, a. a O. 1, 480 f. Auf dem Grabe des Königs Radama wurden stets herrliche Pferde geopfert: Livingstone, Missionsreisen 377.

6) Z. f. Ethnol. 13, 177.

7) Tylor 1, 465.

Samojeden aus den Eisgefilden des Nordens das Renntier ins andere Leben.[1]) Nur eins bleibt sich überall gleich: das Gefühl, der Verstorbene dürfe im Tode nicht um das verkürzt werden, was im Leben so unbedingt sein eigen war. Noch einer interessanten Thatsache sei gedacht: wenn der Herr eines Pferdes bei den Kirgisen stirbt, so heißt das Pferd „verwitwet".[2]) Wie die Witwe dem Manne in den Tod nachfolgt, so auch das Pferd. Die sprachliche Analogie erheischt die Analogie des Totenbrauches.

Bedeutung des Totenschmucks.

Besonders verdient noch die Thatsache hervorgehoben zu werden, daß man das dem Toten beigegebene Roß schmückte.[3]) Denn jeder Schmuck ist Besitz, und jeder Besitz von einer besitzenden Individualität abhängig. „Der Schmuck giebt dem Toten im Jenseits Ehre und Ansehen."[4]) Von neuem zeigt sich also der Glaube an die Persönlichkeit des Rosses. Damit schließt sich der Kreis unserer Betrachtungen.

Das Moment des Individualismus als der Leitfaden der gesamten Untersuchung.

Wir sahen, wie Pferd und Mensch mit einander ein Bündnis eingingen, und wie beide zu einer Individualität sich zusammenschlossen. Wir betrachteten, wie das Tier, dessen persönliche Vorzüge man immer mehr zu schätzen verstand, nach und nach zum empirischen Träger abstrakter Begriffe wurde, die sein Herr allmählich bilden lernte, und wie es dadurch in dessen religiösem und sozialem Leben eine Sonderstellung sich eroberte. Wir stellten die Beziehungen fest, die es mit jenen Begriffen einerseits, mit dem sie verarbeitenden Menschen andererseits verbanden, und fanden das Zugeständnis eines Individualbewußtseins als das höchste dem Pferde von Seiten des Menschen verliehene Attribut. Eben dieses Attribut aber sahen wir als das späteste Produkt einer Entwickelung sich uns erschließen, die von der blos handwerksartigen Verwendung unseres Tieres über das Stadium der einseitigen Schätzung einzelner seiner Eigentümlichkeiten hinaus zur vollgiltigen Wertung seiner Persönlichkeit führte.

---

1) Sonntag, Totenbestattung 51.

2) Z. f. Ethnol. 3, 307; vergl. oben S. 157, Text zu Anm. 2.

3) Beim Begräbnis seines Herrn erscheint das Offizierspferd heute noch im Paradeschmuck.

4) Z. f. Ethnol. 27, 130.

Register der Personen.

(Eigennamen, Gattungsnamen und Termini technici.)

Sanscrit Tscha siehe unter C., Dscha unter J., Ç unter C.
Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten des Textes. Auf die Anmerkungen ist besonders verwiesen.

Register der Sachen.

(Zugleich Stoff-Übersicht.)

2. Eigenschaften und Attribute.

3. Ausrüstung und Schmuck.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 10 Anm. 3 Zeile 6 von unten lies: „Veröffentlicht" statt: „Veröffentlicht".
S. 13 Zeile 19 lies: „Alsviđr" statt: „Alsvicdhr".
S. 16 Zeile 12 lies: „tönerne Pferde" statt: „aus Lumpen hergestellte Pf.".
S. 16 Zeile 7 von unten lies: „Die Zeit der Zwölften" statt: „Die Zeit der zwölften Stunde".
S. 26 Anm. 2 lies: „Çatap" statt: „Catap".
S. 33 Zeile 17 lies: „Sa'di" statt: „Sa'di".
S. 35 Anm. 4 und S. 65 Anm. 8 Ursprünglich wurden wohl die vier verschiedenfarbigen Pferde nach den vier Himmelsrichtungen laufend vorgestellt, s. F. E. Peiser in der Orientalistischen Litteraturzeitung Jahrg. 1901, Spalte 313ff. Die Symbolik in der Farbengebung ist fraglich.
S. 47 Zeile 17 lies: „Uccaibçravas" statt: „Uchaihçravas".
S. 49 Anm. 1 lies: „Rgvedastellen" statt: „Regvedastellen" und streiche die Worte von: „Siehe" bis: „und".
S. 57 Anm. 4 lies: „Schulenburg" statt „Schulenberg".
S. 59 Anm. 4 lies: „K. u. H." statt: „K. u. Hin".
S. 65 Anm. 8 vergl. oben zu S. 35 Anm. 4.
S. 67 Anm. 7 lies: „Welcker" statt: „Welker".
S. 70 Zeile 2—1 von unten streiche den Satz „Nach" bis „gebildet" und Anm. 9.
S. 76 Anm. 4 Zeile 4 von unten lies: gestiegen ist" statt gestiegen ist.
S. 78 Zeile 4 von unten ließ: „Heiligtum der Götter[4])" statt: „Heiligtum der Götter".
S. 85 Anm. 4 Zeile 7 der Anmerkung lies: „Kaiser" statt: „König".
S. 99ff. Ein glänzendes Beispiel für die Tragfähigkeit der Substitutionsidee bietet die Schlachtung eines Bocks als Schwuropfers an Stelle des opfernden Königs: F. E. Peiser, Studien zur orientalischen Alterthumskunde 2, S. 3 = Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft 1898 S. 229.
S. 100 Anm. 5 lies: „das medhas" statt: „das medhas".
S. 101 Zeile 10 lies: „also" statt: „Thier".
S. 101 Zeile 11 lies: „Thier" statt: „also".
S. 105 Anm. 9 streiche die Worte: „Siehe auch Nachträge".
S. 121 Anm. 3 lies: „Çat. Br. a. a. O. 2" statt: „Çat. Br. a. a. O. B. 2", und: „ibid. 19" statt: „ibid. S. 19".
S. 127 Anm. 3 lies: „Crooke 2,204" statt: „Crooke 1,204".
S. 129 Anm. 5 lies: Michaelis, „Mosaisches Recht" statt „Geschichte der Kinder Israels".
S. 140 Anm. 8 lies: „Simrock" statt: „Kuhn."'
S. 157 Zeile 5 und 7 von unten lies: „Kai Chosrau" statt: „Kai Chosran".
S. 159 Anm. 2 Reihe 2 lies: „von" statt „don".

Königsberg i. Pr., Hartungsche Buchdruckerei.

Als drittes Heft der Teutonia erscheint demnächst:

Moses Mendelssohn und die deutsche Aesthetik

vom

Redakteur Dr. Ludwig Goldstein.

ca. 12 Bogen.

Als erstes Heft liegt vor: Dr. Walther Gloth, Das Spiel von den sieben Farben. 1902. Mk. 2.—.

Daran schließen sich in kurzen Zwischenräumen vorläufig folgende Beiträge:

Oberlehrer Dr. Friedrich Graz, Ostpreußische Volkslieder.

Professor Dr. Maximilian Kaluza, Prolegomena zu einer Beowulf-Ausgabe.

Professor Dr. Karl Marold, Gottfrieds von Straßburg Tristan. (Kritische Ausgabe.)

Privatdozent Dr. Gustav Thurau, Romanisches im deutschen Liederschatz.

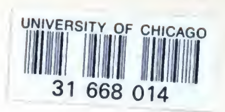
Professor Dr. Wilhelm Uhl, Die Priameln des Hans Rosenplüt. (Kritische Ausgabe.)

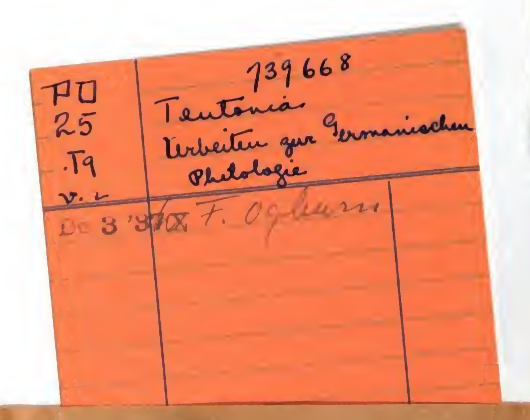
Professor Dr. Wilhelm Uhl, Winileod.

Zusendung von Manuskripten ꝛc. erbitten wir (nach vorheriger Anfrage) nur an den Herausgeber, Herrn Professor Dr. Uhl, Königsberg i. Pr., Schönstraße 6[III].

Die Verlagsbuchhandlung.




UNIVERSITY OF CHICAGO
31 668 014


739668
PD
25
.T9
v. 2
Teutonia
Arbeiten zur Germanischen
Philologie



